

محمد إقبال

ميراث الترجمة

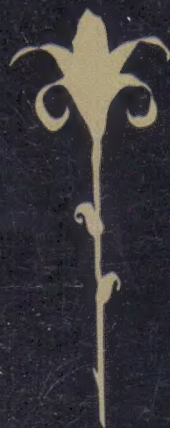
ما وراء الطبيعة في إيران

ترجمة
حسين مجيب المصري



المشروع القومي للترجمة

966



محمد إقبال

ما وراء الطبيعة في إيران

إن هذا الكتاب وهو باكورة في ما أخرج إقبال من الحتم أن تكون له صفة الشهرة لا تتغير نوعيتها وإن تطورت من بعد صفاتها، وتلك حقيقة تلحظها على كتاب إقبال هذا الذي كان أشبه شيء بإرهاب ينبئ عما سوف تكون عليه عقلية في مقلب الأيام، ويبشر بملامح عبقرية الممتدة من عبقریات غيرها على نحو بين لا يحتمل من شك ولا تأويل.

وهناك حقيقة تستوجب وقفة عندها، وهي ما ورد في سيرة إقبال من أنه عندما أدركته حرفة الأدب في صباه عالج نظم الشعر، يسير في خطى الشعراء القدامى محكما تقليدهم والضرب على قالبهم في الشكل والمضمون، وليس بخاف أن صنيعه هذا هو المتوقع من مثله في تأثره بما أطلع عليه من تراث السلف.

ما وراء الطبيعة في إيران

تأليف : محمد إقبال

ترجمة : حسين مجيب المصرى



المشروع القومي للترجمة

إشراف : جابر عصفور

سلسلة ميراث الترجمة

المحرر : طلعت الشايب

- العدد : ٩٦٦

- ما وراء الطبيعة فى إيران

- محمد إقبال

- حسين مجيب المصرى

- ٢٠٠٥

هذه ترجمة كتاب :

ما وراء الطبيعة فى إيران

تأليف الشاعر الباكستانى الكبير

محمد إقبال

حقوق الترجمة والنشر بالعربية محفوظة للمجلس الأعلى للثقافة

شارع الجبلية بالأوبرا - الجزيرة - القاهرة ت ٧٣٥٢٣٩٦ فاكس ٧٣٥٨٠٨٤

El Gabalaya St., Opera House, El Gezira, Cairo

Tel. : 7352396 Fax : 7358084.

تهدف إصدارات المشروع القومي للترجمة إلى تقديم مختلف الاتجاهات والمذاهب الفكرية للقارئ العربي وتعريفه بها ، والأفكار التي تتضمنها هي اجتهادات أصحابها في ثقافتهم ، ولا تعبر بالضرورة عن رأى المجلس الأعلى للثقافة .

مَا وَرَاءَ الطَّبِيعَةِ فِي إِيرَانَ لشاعر باكستان الأكبر محمد إقبال

وتدّم له و نقله عن الفرنسية

دكتور

حسين مجيب المصري

الناشر

مكتبة الأبحار المصرية

١٦٥ شارع محمد فريد

مقدمة

إن فرط الولوع بتصوير الفينيديات تصورا مجردا دقيقا ليشكل أوضاع خصيصة يمتاز بها الشعب الإيراني ، وبناء عليه فإن الدارس للأدب الفارسي يقع على أسلوب بعينه في التفكير فيه مسحة من أسلوب كاهولا وكانت ، على الرغم من الأثر العميق الذي خلفه لهما ما لهما من دقة متناهية في الفكر . ويدوي أن الروح الفارسية إنما تهتم على الأخص بالتفصيلي ، مما يترتب عليه تجردها من القدرة على التعسيق والترتيب ، وهي التي تشكل لها مذهبا متميزا ، حينما تنصدي لتبيان المبادئ الأساسية من حيث صلتها بما تنفي إلى الملاحظة العامة .

إن الفكر البرهمي يرى ما للأشياء من وحدة باطنة ، والشأن كذلك لدى الفكر عند الفرس . ولكن على حين يبذل البرهمي وسعه في اكتشافها من حيث صلتها بكل مظاهر التجربة الإنسانية ، ويشرح شق الكيفيات المستترة في الأشياء الملموسة ، يلوح أن الفارسي يطيب نفسا بمعموميتهما وعالميتها الشاملة ، ولا يحاول أن يبين وفرة ما تنضهه في صميمها وإن الخيال الفارسي المرفرف يحط على زهرة وزهرة وكأنه في نشوة سكره ، ويبدو عاجزا عن تمثل الحديقة في كل ما لها من مقومات تشملها .

وبسبب من هذا يعرب عن أعق أنسكاره وأحاسيسه في نمط من الشعر يعرف بالغزل على الأخص وهذا الشعر هو ما يجلي روح الفنان عنده .

أما المهدي فهو يطلب مصدرا للمعرفة أسمى ، ويقصر عن ذكر ما يتعمرس (ما وراء الطبيعة)

مقدمة المترجم

يسمينا باديء ذي بدء قولنا ، إن هذا الكتاب لإقبال لم يقدر له من انساع السيرة واستفاضة الذبوع في الآفاق ما قدر لسواه مما جرى به قله . ومبلغ العلم إنه إنما ذكر عرضاً في لحة خاطفة وإشارة غير كافية ولا شافية ضمن سرد لسيرته يقول إنه تقدم به رسالة إلى جامعة ميونخ الألمانية عام ١٩٠٨ ليقال به إجازة الدكتوراه . وفي الحسبان أن المهمة لم تنصرف إلى نقله كتاباً عربياً ، على حين ظهرت جمهرة كتبه في لغة الضاد .

والرأي عقدي أن ذلك مردود إلى أكثر من وجه . فالكتاب بحث يقوم على أسس ركيكة من أصول المنهجية العلمية ، ورسالة جامعية لها المخصوصية على اللطاق الأضيئ ومن الرسائل الجامعية ما يصلح للنشر ومنها ما لا يحدر به لسبب أو آخر . كما أن الكتاب لا يعالج شخصية إقبال على النحو المتعارف المؤلف أو على التحديد والتوضيح لا يظهر منه على الصالح الإسلامي ورفيع المسكاة مرموق الميزة الذي بذل الوسع كله ووقف العمر بطوله على حمل أمانة كان الأمين الوفي لها وما تراخى ولا تقاعس عنها حتى انقضت عنه من الدهر أيامه ، وجري القضاء بأن يبشر من بعده الأكثرون بها وترتب على ذلك أن كان لزعمة الإصلاحية من الديومة ما ندر أن يكون للزعة في الشبه تقاربها .

ونزيد فتقول إن عنوان البحث في ظاهر دلالته قد يكون سبباً في اغتراب هذا الكتاب عن العرب خاصة أنه متعلق بالقرص

ولكن من الحق أن هذه السكثرة وإن توافرت وتضافرت لا تمنع من

رفع القباب عن وجه الحقيقة . وفيها الحافز إلى النظر فيما كان ، للقد كبير بما ينبغي أن يكون ، وهذا هو الحرى بإحقاق الحق . وما ضر لو اكتمل الناقص وأصبح الخلق هو الجلى ، وخرجنا على العالم بمزيد .

وأول ما يخلق بالذكر في هذا الصدد ، أن النظر في هذا الكتاب أمر لا غنية عنه لمن يخلق ذرعه لدراسة إقبال في عموم وشمول ، لأنه لا شك متعين معه منهج تفكيره من لدن نشأته الأولى وهو يتوفر على تمصيل العلم في بلاد الغرب ، مما كان له أثره في أعماق وأبعاد ثقافته وتشكيل سمات نوعيتها . فمن المعلوم أن إقبالا جمع بين الحسنيين ثقافة الشرق والغرب جميعا ، وبذلك تراحت آفاق تفكيره ، وتأتى له أن يختار من كل شيء أحاسنه ، بعد أن يوازن على بينة وبصيرة بين حضارتين بينهما ما بينهما من وجوه للتخالف والتشابه والإتفاق . وها هو ذا يشير إلى مذاهب الحكماء وأهل الفكر من شرقيين وغربيين ومسلمين وغير مسلمين وقدماء ومحدثين . وبذلك يوسع مما كان محدودا ، ويعرف بما كان غريبا مجهولا ، ويضيف إلى المعرفة التي تقبل الإضافة أبدا ، ولا تقف عند حد على حال من الحال .

وإقبال فكبير له الميل إلى التدبر والتأمل يتمنطق ويتمفلسف ويشغل نفسه بالفلسفة العالية وهي ما وراء الطبيعة في ريق شهابه وأول عهد به بالتحصيل ولهذا خاص هام من دلالته ، لأنه يعمل ما تقف عليه من خصائص نزعته الإصلاحية التي يبدو فيها مجتهدا برأيه مستمسكا بمبدأ يحض عليه ويدعو إليه في تحديد وتقييد . إنه ليس وقفا عند حرفية النصوص وظواهرها ، بل يتدبرها ويعمل فيها رويته مستمدا من خلفية ثقافية . فيأخذ من تراث السلف ما يأخذ ويطرح ما يطرح ، ويناطق العقل أخذا من الغرب ، كما يمن إلى القلب أخذا عن الشرق ، في دعوته الإصلاحية الإسلامية .

ولما بهذا مظهر لطائفه العقل ونوعية تفكيره ، وذلك ما تلقته في الغرب ليعود به إلى الشرق ، داعية إسلامياً من طراز على حدة يقبض بالخطاب إلى أهل لا إله إلا الله ليذكرهم بما كانوا له ناسين ، ويعلمهم ما لم يكونوا به عالمين ، وبذلك ذاع له الصيت في قاصية الشرق والغرب على سواء ، وشغل المتفكرين والمؤمنين والدارسين على تفاوت بينهم في كثير وكثير .

إن هذا السكتاب وهو باكورة في ما أخرج إقبال من الحتم أن تكون له صفة الشهرة لا تتغير نوعيتها ولبيوتها وإن تطورت من بعد في صفاتها وتلك حقيقة تلحظها على كتاب إقبال هذا الذي كان أشبه شيء بإرهاص يقبى عما سوف تكون عليه عقليته في معبل الأيام ، وببشر بلامح عبقرية المتميزة من عبقریات غيرها على نحو بين لا يحتمل من شك ولا تأويل .

وهذا حقيقة يستوجب وقعه عندها ، وهي ما ورد في سيرة إقبال من أنه عندما أدر كته حرفة الأدب في صباه ، عالج نظم الشعر بسير في حبي الشعراء القدماء ، محسماً تقليدهم والضرب على قالبهم في الشكل والمضمون ، وليس يخاف أن صديقه هذا هو المتوقع من مثله في تأثره بما أطلع عليه من تراث السلف .

ومن أسف أننا نعدم السبيل إلى الاطلاع على أشعاره في تلك الفترة من عمره مما تقدم معه الفترة علم ، تقدمها وتدبرها وبالتالي التعرف إلى إقبال من حقيقة شاعريته فلا نملك إلا أن نردد قول من قال إنه كان تقليدياً ليس إلا .

ومن ثم يحكم بأن أشعاره الأولى لا تفيدنا ولا تنكاد في معرفة نزعتة

على تحديد وتعيين . ونبادر إلى القول إن الشأن يختلف جد الاختلاف فيما يختص بكتابة الذي يصدقنا التعبير عن نزعة العسكرية التي لا يفتك عنها من أول صفحة سطرها إلى آخر صفحة رفع القلم عنها .

ومادام الشيء بالشيء يذكر ، فالتقول لا يغشى بها إلى نهايته قيل أن نشير إلى حقيقة تتعلق بالشعر الفارسي عامة وشعر إقبال خاصة .

فما يغنى إلا على الأقلين أن الفرق ملحوظ بين مفهوم الشاعر عند العرب والفرس ، لأن الشاعر عند العرب هو من يعالج نظم القريض وكفى ، وصنومه هذا متدخلة في زمرة الشعراء بقطع النظر عن اشتغاله بغير الشعر .

ونحن لا نعدم الأمثلة لذلك هل ما أكرها فالجناديون والإسلاميون شعراء وإن كان بعضهم أمي لا يكتب ولا يحسب . والعباسيون من أمثال بشار وابن الرومي ومن عايشهم أو جاءوا قبلهم أو بعدهم شعراء غير أننا لا نعرف أن منهم أحدا من حملة القلم أو أصحاب التأليف والتصانيف ، ولا نعرف من شعراء العرب في سالف الدهر من خلف تراثا علميا يفتوى عليه كتاب أو كتب .

أما عند الفرس فالأمر على النقيض ، لأن الشاعر كان على الحظ الأوفى من أشعات العلوم والفنون نائراً كاتباً بالعربية مطلقاً على أدبها يقول الشعر فيها على الغالب . يؤلف ويصنف في التفسير والحديث ويقعّم في شعره مصطلحات العلوم والفنون عارضا مباهيا بكل ما في جعبته منها إلى الحد الذي يجعل شعره مستمقلاً محبوباً عن الفهم لا يدرك كنه ما يقول إلا الراسخون في العلم .

وإقبال من شعراء المهديين نظموا في الفارسية شأن أسلافهم ، وهو

يشبه كثير منهم في انخاذ الشعر أسلوب تعبير على أن الشعر أوقع في النفس
وأخذ بالقلب وأبقى في الحفظ ، وطالما نظم الفرس كتباً فيها الشروح
كحقائق العلم وأصول التصوف وما أشبه ، وليس لهم مآرب من محاولة
البلاغة أو التعبير عن ذات نفس ، وإنما كان مهم أن يتغنوا من الشعر
أسلوب تعبير ، وبذلك خوى كلامهم من روعة الفن ، وقصاراهم أن يعبروا
عما يريدون عنه تعبيراً بالوزن والقافية .

وفي عود إلى إقبال نقول إنه لف ألف شعراء الفارسية فنظم كتبهم وهي
تتضمن فسكرة يريد عنها إعراباً ومذهباً فلسفياً يدعو إليه ، ودعوة يريد أن
تذهب عنه في الورى فما كان عجيباً وهذا واقع الحال ألا نصادف في معظم
ما نظم من كتب صورة بياضية أو قيمة فنية أو أحة جمالية تنف عندها
ونهتموا طويلاً لها .

غير أن هذا من شأنه لا ينقى عنه الجدارة بأن يتسمى بالشاعر ، فهو
الشاعر الحق ولسكن بمفهوم الشاعر عند القوس القدماء الذى ينظم الشعر وله
غرض يسمى إليه قلما يعطى لغير الفرس ببال ، وإن كان ذلك لا يعارض
مع نظم الأنثى الرقيق .

وعليه فإقبال شاعر بما أسلفنا ذكره من مدرك ، وليس شاعر الخوى
والسجود الذى يستعاقب ، تخرج به نفسه ونحن إليه حذيقه .

إن شاعر الفسكرة والمدح الذى يقول ما هو قائل ليفقه عنه كلامه من
يستحب له أن يأخذ عنه وينتفع بما ينفع ويفهم ما شرح ، إنه لا يريد
أن يهيج شوقاً ولا أن يوجب دشتاً ولا أن ينمب بذات جمال ولا يترثم

يشكوى الضباب . لقد غص طرفه عن جمال الصور لي شاهد بعين القلب
جمال الفكر .

وفي هذا الصدد على أخص المخصوص ، ما أجدر وأجمل ألا يفوتنا أن
نستطلع رأى إقبال ونتعرف حقيقة موقفه من الشعر الفارسي وعربيه . وصلته
الفكرية بشعراء من الفرس والعرب .

إنه يخرج خروجاً بعيداً عن المتوقع والمألوف حين نجد وقد أشاح عن
حافظ الشيرازي أكبر وأشهر علم في الشعر الفارسي ، ونعى عليه أن يقول
شعراً يزهد في الحياة ويزين لقارئه أن يتخاذل ويتكاسل ويفقد المزم على
الوقوف بهجوة عن متركها . ومعلوم أن حافظاً لم يكن صوفياً شيعياً لطريقة ،
وإنما عبر في روحانية شعره وجماليته بشعر يزدان من رمزية التصوف بما يسمو
به إلى الأوج من حيث كونه قولاً رقيقاً أنيقاً بكل معنى للكلمة . وهذا من
صنيعه عرضه لأشد النقد والتجريح من قبل من عاصروه من العلماء والأدباء
والشعراء والذين درسوا أدب الفرس مستفيض الدراسة ، فما كان هذا الرأي
عما يتوقع من مثله وهو من شعراء الفارسية وأهل العلم المحيط بأدبها .

ولسكن إذا علم السبب بطل المعجب ، فما كان إقبال مبعثاً إلى ذلك
بباعت من عدم البصر بالشعر ولا جحود لفضل حافظ الشيرازي ومن لف
لفه من شعراء الفارسية ، ولسكن فزعته الفكرية إلى أمرين اثنين كانت
محرك همته إلى ذلك . فقد كان يرى واجباً لا رخص فيه أن يكون شعره
أسلوب تعبير عن دعوته إلى رياضة الحياة على ما ينبغي وخوض متركها
بحيث تعمق بمن يعمرها ويزكيها وتقرب من يتخلف عن ركبتها الذي يمضي
قدماً لا أخراً ، وإقبال إلى ذلك لا يأخذ بفكرة وحدة الوجود والرمزية

بالخروج إلى المعرفة الصوفية ، ويكره من صوفية شعراء الفرس أن ينفوا الذات الإنسانية في الذات الإلهية .

إنه يستجمع كل هذا من رأيه في قوله ما ترجمته :

أنا مهدى عن الفرس غريب

وهلال ليس بي خير تطيب

ومثل هذا من قوله أدل دليل على أنه صاحب رأى وذو عقل ومذهب
وينم في الوقت نفسه عن أنه شاعر لطيف تغيله رائع تعبيره .

وتزداد في هذا عندما يخطر بالبال قوله تحت عنوان شعراء العرب :

وقل للشاعر العربي هي

لياقوت الشفاء البعس هي

قبست الدور بالقرآن حق

جعلت الليل لي فجراً يفي

وفي الأرواح قد أذكيت جمر

تراني ما يراه الناس قصراً

خدير ساكن حركت فيه

عباً صار في الفكباء بحراً

أترسم صورة ؟ لا يا غريب

لأعمل ما يعجزه الضمير

أما الخاصل من كل ما سلف ذكره فهو حقيقة نظهر عليها لا نستعمل من ريب ولا تأويل ترشدنا إلى كنهه شاعرية إقبال . إنه يذكر شعراء العرب متذكرا أن شعراء العرب في صدر الإسلام شغلوا بتدبر القرآن وتفهمه عن كثرة إقبالهم على نظم الشعر ثم يتحدث عن نفسه ويقول إنه في غفبه بالقرآن عن نظم الشعر مبيناً أنه صاحب مذهب في الإصلاح الإسلامي يتسكى فيه أساساً إلى تعاليم القرآن ويدعو القوم إلى النظر فيه حق النظر رجاء أن يصلحوا ديفهم ودينام ثم يمثل زهوا وفخرا بأنه داعية إسلامي يخاطب القلب والعقل جميعاً ويوجه بشعر له يعود بالنفع على من يلقاه منه ويعيه عنه فتصلح به حالة في المعاش والمعاد ويتمسك بذلك الشاعر العربي يتأفق في رسم الصور البيانية ويتغنى بشكوى الصباية ورقة الحنين إلى ذات الحسن وهذا قصاره من قول الشعر ويكاد يغلظ عليه اللائمة ويعيبه بأنه ناقص التجربة وشعره كلام لا نفع فيه فالوجه أن يقول الشعر في ما يحتمل الخير ويحرك الهمم إلى مثل أعلى وبالتالي إلى حياة أفضل وروحانية وعقلانية ترتبطان ويحتملان على الأخذ بيد من تخلفوا عن الركب

هذا ما يؤكده إقبال ويستوجهه شرطاً على قائل الشعر كائناً من يكون .

وهو يذكرنا بحقيقة لا يسعنا أن ننساها أو نتفاساها ، ألا وهي أن الإنسان عقل وقلب هما أشبه شيء بكفئ ميزان إن رجحت إحداها شالت أخفها . وهذا ما يترتب عليه ما يكاد يكون ضدية بين العقل والقلب ، وقد تضعف تلك الضدية فتصبح أقرب إلى الفدية في الأحايين . إلا أن الحكم في عمومه لا يتغير والقضية لا تفعكس ، فإقبال أخذنا من سيرته وفوعمة ثقافته وما خلف من تراث هو ذلك الشاعر الذي عرفنا حده في صدر كلامنا .

وكتابه الذى بين يدينا يؤكد ماذهب إليه معروف به موضح له ، بل
تجاوز ذلك لنقول إنه شق له تلك الطريق الطويلة ليعقل فيها خطاه إلى
نهايتها . فالأولى به أن يكون كتابا له خاص من أهمية في التعرف إلى
شخصية لها ما لها من سمات وإضافة ذات نفع وسوق تعرض له على التفصيل لما
احتوى بين دفتيه .

إن أقبالا هندی الجنسية إلا أنه باكتفى باعتبار أن منطقة الهند التي
هى موطنه أصبحت من بعد دولة باكستان ، كما أنه في عداد شعراء الفارسية
لأنه نظم غالب كتبه بالفارسية ، ويسمى عند الفرس أقبال اللاهورى نسبة
إلى مدينة لاهور التي كانت له دارا .

ولنخرج عن كونه لننظره نظرة متأمل محقق مقوم في بحثه هذا وراء
الطبقة في إيران وجاء أن نستوحي ماورد فيه وتبين أقبالا في شخصية
طالب الفاسفة الإسلامية الذى يقدم بحثا له إلى نفر من أساتذة الجامعة ليروا
فيه رأيهم ، وله الحرص ولا ريب في تحديد كلامه وإصابة شاكلة الضوابط
بما يحمل من بحثه بحثا يتوخى فيه أصول المنهجية العلمية في مراعاة واعية لدقة
القيوب وجتهاد بالرأى في الخروج من الخلاف بعرض للمنقول والتفقيب
عليه بالمنقول مع التزام الحدود للمطلق في إطلاق الأحكام جامعة مانمة .

يقول أقبال في أولى جملة من مقدمة كتابه إن الولع بالتصور المجرود
وتمثل للغيبيات أوضح ظاهرة تتجلى في الروح الفارسية تجذب الانتباه إليها
وهذه حقيقة لا ريب فيها وإن كانت أشبه ما يكون بإيماءة إلى شق واحد
من شقين لها .

ونحن نسحب أن نلقى هذا الرأى بفضل إيضاح لتكتمل الفكرة في

الفهم لدى غير المتخصصين في هذا اللون من المعرفة الخاصة بالفوس . فن
المعارف المؤلف أن الفرس بفطرتهم مشغوفون بالمجاز والتخييل والتخييل لا
في شعرهم وحسب ، بل حتى في متن لغتهم وأصول تشكيل بنيتها ، ولهم الميل
الذي يجري عندهم مجرى العادة في تفسير الحقيقة بالمجاز بل في جعل الدلالة
اللفظية على الأشياء بالتصوير تفصيلا .

ومن أمثلة ذلك أن يسموا الغمامة (شتر مرغ) وهذا الاسم من اسمين
فشتر بمعنى جمل ومرغ بمعنى طائر . ويسمون الزرافة (شترگا ويلنگ)
واسمها من ثلاثة أسماء . شتر بمعنى جمل وگاد بمعنى بقر ويلنگ أي
نمر .

أما الغمام ، فهو عندهم (ناخن بدنندان) أي من يجعل ظفروه في سببه .
وحسبنا هذه الأمثلة الثلاثة دليلا على أن الفارسي إذا شاهد شيئا ، مرعان
ما يطلق خياله إلى غيره يذكره به ويصوره له على نحو يعرف به وإن كان
هذا خاصا باللغة ، فأولى به أن يكون مألوفاً في التعبير على النطاق الأوسع ،
ويلزم منه أن يسكون الشعر الفارسي غاية في دقة المعنى وجمال الصورة
ودروق العبارة .

وبذلك تسكون قد أوضحنا حقيقة ما شاء إقبال إيضاحه ، واسكن
بحيث تبدو الحقيقة بمخافيرها . كما ينبغي عليها بالتالي ضرورة أن فلاسفة
الفرس هم من هم في حق تفكيرهم ودقة تصورهم ، وهذا ما عكف إقبال
طويلا على درسه والتعريف به وإقامة قواطع الأدلة عليه .

ولقائل أن يقول إن العقل يمارض التخيل وقد يعافده ، وهذا حكم يصح
في عمومته لا في خصوصه ، فليس ما يمنع العقل أن يتخيل ولوفى الأحايين ،

وإذا ذكرنا أن فلاسفة الفرس الذين عرض لهم إقبال ليسوا من الشرع إلا في أقل القليل ، ترجع عندنا أن إقبالا مصيب في دعواه .

وعرض لفلسفة اليونان في دخولها على من يشتغلون بالفلسفة من المسلمين في إيران ويشير إلى أنهم أخذوا بها وتعرفوا إلى أصولها ، وطبقوها على مسائل وقضايا تتعلق بالدين الإسلامي لا بما سوى هذا وذلك فيما يرى مردود إلى أن إيران وقعت بعد الفتح العربي تحت التأثير بالسامية .

وهذا مقتضى شرحا ، فالساميون كافة ليسوا على الإسلام ، وإنما كان الإسلام للساميين والآريين وغيرهم من أجناس البشر ، وما كان في إيران أثر للساميين غير لغة العرب ، وظهور الإسلام فيهم لا يجعل منه أثرا للساميين في إيران فكونه غير خاص بالعرب وحدهم كما أسلفنا ، فلم يبق إلا أن نشرح مقولة إقبال بقولنا إن الفرس تأثروا في أعماق ثقافتهم وأبعادها بتراث العرب بعد إذ اندثرت معالم ثقافتهم ولم يبق الدهر إلا على غيض من فيض ، والدين الحنيف حرك في أولى الألباب الرغبة في التفسر والتدبر ، فمكفوا على كتاب الله يحرثونه وتفجعت بصائرهم على آفاق وآفاق ، فما أفضى بالحنم أن يظروا في مسائل الدين وما أكثرها وأوسع نطاقها ، فما كان بدعا أن يستعينوا بفلسفة اليونان في رياضة عقولهم وتفكيرهم على الرأي الصواب والمطلق المستقيم .

كما يدل برأيه في السكينة التي أخذها فلاسفة إيران عن فلاسفة اليونان فلسفتهم مهيأ بأنهم لم يحسموا تفهمها وإدراكها في لباب حقيقتها إلى الحد الذي لم يسلموا فيه من الخلل والخلط وساق الأمثلة يدعم به صحة دعواه ،

ويمزو التردى في النيس والتعاجى من الصواب إلى عدم العلم بالهوانية
الذى يعد صحة فهم فاسفة اليونان مشروطا به .

وما من ريب في أن اقبالا يحسكم هذا الحكم مجتمعنا إزاء عن علماء
الغرب الذين جلس منهم مجلس للتلميذ وأطلع على ما أخرجوا من بحوث في
هذا العدد

هذه معلومة فيها الإبانة عن حقيقة ، وكل الأهمية في الإبانة عنها .

واقبال ملحوظ العناية في كلامه عندما يديره على شخصيات الفلاسفة ،
فهو يتوسع في الاستقصاء رغبة منه في أن يكون ذكره للفرس انخلص ، فراه
مثلا لا يذكر الفارابي لأن له في الترك نسبيا ، ويعرض لسكثير غيوره ليس
لهم من الشهرة ما يغيرهم ، وبذلك يجعل من المجهول معلوما على نحو يزيد
القارىء علما أو يعلمه ما لم يك يعلم ، أو على اليقين يسعى إلى التعبد من
الفرس قاطعا النظر عن أن الإسلام لم يقم فارقا أى فارق بين عربى وعجمى ،
ولما قام صرح الحضارة الإسلامية على عوائق المسلمين من كل الأجاس
وكان الرجعان للغة العرب على لغة الفرس وتراث ما ذكر من فلاسفة الفرس
جله أو كله في لغة القرآن ، وذلك من الدليل على أن اقبالا شاء أن يختص
الفرس وحدهم من حيث هم فرس يبحثه ودراسه .

ويبدو للؤلف ملتزما لتحديد الأدق في اختياره للفرس من الفرس
وتفسيكهم المطلق للجرد وكأله حريم على ألا يتجاوز نطاق بحثه انخلص
جما وراء الطبيعة في إيران ، فهو إذا تحدث عن المعزلة بادر إلى القول بأن
رأسهم وأصل بن عطاء فارسي . وإذا عرض لمقبحهم قال إنهم يفكرون

العلة بين الحقيقة والصفات الإلهية ملتبس تمام النطاق بينا وبين الأصل الإلهي .

وإذا ذكر ابن سينا عرف بمذهبه في النفس وقال إنه يراها في غفية عن المادة ، والجسد بما له من جوارح عاجز كل العجز عن التصور والتخيل .

وبسط القول في ذلك - معاهية ومهد بذكر شيء من تاريخهم وعرج على تبیان صلة المشابهة بين أصول مذهبهم والفلسفة المعاصرة مستجمعا إحاطته علما بتراث الشرق والغرب مستمدا معرفته من دراسته في الهند وأوروبا ، وألقى الضياء على ما كان في الخفاء ، ونظر في تفسيرهم لكتاب الله المبين مشيرا إلى أخذ المتصوفة عنهم .

ولاقبال بين الفذة ، الفينة وقفات يفهم يحلى بعض الحقائق ويدلي بالرأى فيها ، وهي عما يراه الأقدمون والمحدثون وعلماء الغرب على السواء مقال ذلك قوله إن القوم درجوا على عدالته - آية شريفة من القنلة والسفاحين الظالمين وتمحيبه على ذلك أن القتل بباعث ديني كان للناس إلف به في سالف الأيام ولا معاهية فيه ، ويقهواوز هذا ليؤيد رأيه بقوله إن بابا روما نظر بعين الرضا إلى مذبحة ساق إليها دافع من الدين ، وكأنما يبرر ذاك المألوف المعروف ، فحكم عليه طوق عادتنا المرعية ووفق قيمها الأخلاقية في يومنا الحاضر ونجد من المستمعين وكان في الزمن الغابر من المستحسن .

ويتسلسل به القول فيحدث عن المذهب الحروفى على أنه مشتق من المذهب الامماعلى ويذكر أن أصحابه يفسكرون تفسيراً مطلقاً مجرداً كما يقولون بالسكامة والصوت ، وقد أفضى به هذا إلى التعريف بمفهوم السكامة عهد المسلمين والمسيحيين .

ويتصدى إقبال للأشاعرة فيتناول مذهبهم بالشرح ومن تعاليمهم أن
للإنسان القدرة على الاختيار ، والاختيار هذا من خلق الله كسكل ما عده
في الوجود . إلا أن للإنسان القدرة على الاكتساب وهذا الاكتساب
خاص بمختلف كفايات العمل .

أما الفخر الرازي فيطرح فكرة الاكتساب . والمال تريدية يخالفون
الأشاعرة في ذهابهم إلى أن للإنسان تمام السيطرة على عمله . ويعقب إقبال
باستحالة إيجاد التفاسق بين العقل والوحى إلى أن يقول إن الباقلاني يذهب
مذهبا يواجه فيه قضايا بحجة لما وراء الطبيعة .

وإقبال واسع الإحاطة غزير العلم بالفلسفة الحديثة وكان هذا باعثه في
تبيين وجوه التشابه والتعالف بين فلاسفة إيران الإسلامية وفلاسفة أوروبا
المحدثين ففي حديثه عن مذهب الأشاعرة فيما يتعلق بالخلق يشير إلى « كانت »
وإلى لودز . كما أنه في إشارته إلى رأى الأشاعرة في القدرة يقول إنهم
مقاربون لودز في عجزه عن تصور أن الذرة هي العملية الباطنة للسكان الأول
المطلق ، وبمثل هذا يستوعب المعرفة لدى المفكرين في الشرق والغرب
ويعقد الأواصر بين الأفكار على نباعد أصحابها في الزمان والمكان .

ولما أن نلاحظ على إقبال أنه معزز بشرقية على الخصوص ، وهو في
أوروبا يحصل العلم ويخرج فيه كتابه هذا . ففي حديثه عن الفزالي مثلا .
يبدو عمتلنا فغرا حين يذكر أن الفزالي أخذ بالشك وهذا الشك عند الفزالي
سبق الشك عند ديسكارت بسبعة قرون وقيل أن يتقطع هيوم الرابطة بين
الأشياء ومسبباتها كما تعرض الفزالي بالتفهد للفلسفة ولكن على مفتح
قوي .

تلك ملاحظة لها في هذا المقام وجهها ، فيها يستعين لها شعور كان يفهم
رحاب نفس إقبال منذ أول عهده بتحصيل العلم ووصل الأسباب بيته وبين
أهله في بلاد الغرب تلقى عنهم في مجالسهم ومؤلفين عرفهم ونظر في كتبهم .
ولقد لازمه هذا الشعور فيما تعاقب من أيام عمره حتى انقضت عنه أيامه . وإذا
ربطنا النتيجة بالمقدمة نقبها إلى أن إقبالا في كل ما أخرج من كتب كان
في اتصال ودوام معروفا بما يسميه بالذاتية داعيا المسلمين إلى الاعتصام
والاستمسك بها . ويعنى بالذاتية الإسلامية ، أى معالم الحضارة الإسلامية
ومظاهرها التي تعجل في الدين العنيف وكل ما يتعلق منه بسبب ويمان
في إقامة كيان وروح فكري مادي يختص بالأمة الإسلامية وحدها وبه
تميزها من غيرها . وزجر عن تلك الذاتية الخاصة وكره للمسلم أن يفنى ذاتيته
تلك في ذاتية غريبة كائنه ما نكون ، وساءه من الترك المحدثين مثلا أن
يخرجوا عن كونهم أمة إسلامية بكل سماتها وصفاتها ، بدخولهم دخولا
جارفا عنيقا في حضارة الغرب ، وشبههم في موقفهم من حضارة الغرب
بشمعة ذابت تحت الضرم ، ونهكم بهم فقال إنهم استعاروا قديم الغرب
وسعوه الجديد .

فشعوره الفياض الدافق بما لحضارة الإسلام من عظيم الخطر ورفعة القدر
بفضل من أم قومائها وهو دين الله ، هوأله أن يفاضل بين أعلام من
مفكرى المسلمين والغربيين في بحث علمي يلتزم فيه أصول المنهج الأدق ،
ويتم التضافر بين الشعور والتفكير ليتشكل منها مذهب هو مذهبه .

وحاشا لإقبال أن يلقي الكلام على هواه في تعصب وتزمت وضيق
أفق فما جعد في الغرب وجودا لها بذرة أعظم لهم من عبقريتهم ما رفعوا به
لحضارتهم سامق صرحها ، ولسكفه كان متحفظا مدققا متأنيا في إقامة للوازنين

لذلك الحضارة التي عرفها كما لم يعرفها سواه ، فرغب في الأخذ منها بما
يتحصل به النفع والخير ، ووجد مما يجر إلى الشر والخسر ، وبذلك كان
الحكم العدل والنصيح الأمين .

ولمستطرد شيئاً ما رجاء أن يتم كلامنا في هذا الضدد وتوضح لنا
رؤية إقبال لأهل الغرب في مألوف تقاليدهم إلى جانب الماثور عند أهل
الشرق .

ولننظر في كتاب إقبال هو « جاويد نامه » الذي ترجمناه إلى شعر
عربي تحت عنوان في السماء ، وفيه يمدد إقبال فصلاً يسدى فيه النصح إلى
ولده جاويد فيقول :

أنت في عصر ولكن أي عصر

غارق في الجسم ، روحاً ليس يدري

فحط روح سمر جسم أنقصا

رجل الله لذات نكصا

إجعل الرومي رفيقاً في الطريق

ينعم الله بمشروب الخفوق

رقصة الجسم تلود بالمترايب

رقصة الروح لها نجم السحاب

وندم النظر في هذا من قول إقبال فيستبين لنا أن إقبالاً أميل إلى
روحانية الشرق منه إلى مادية الغرب وهو يرغب إلى ولده جاويد أن
يتفكك تلك المادية كما أنه يلجأ إلى الرقص عند الغربيين ضحكاً وهو يوصي

بجاويد بأن يكون مزيداً لجلال الدين الرومى أكبر وأشهر شعراء الصوفى فى إيران . وسُـلـِـم أن الرقص من أصول مذهب جلال الدين الرومى فى الصوفى فريدوه يرقصون رقصة رمزية فيها التصوير لأصل من أصول مذهبهم الصوفى ، ألا وهو حد الذات الإلهية أشبه شئ بالبحر والفاىس أمواجه ، وهى فى إنخفاضها وارتفاعها لن تكون إلا من صميم البحر وان تخرج عنه بحال .

وعندهم أن تلك الرقصة ترقى القلوب وتفتقرها من عالم النرى لتسـمـوا بها إلى العالم العلوى ، كما تثير العـلـب فى القوس والظوف عند الغائبين وتضرم النار فى قلوب المشتاقين .

وفرق أى فرق بين تلك الرقصة الرمزية الروحية عند الصوفية وبين الرقص عند الأوربيين الذى يشير إليه إقبال ضمناً ومن طرف خفى وكأنما يريد لولده أن يأخذ حذرته منه .

ويبدو إقبال فى امتداد حديثه عن الغزالى معجباً شديداً بالإعجاب به أكيد الرغبة فى إنصافه ممن فهموه سقيماً فهم .

فذكر أن من أهل العلم من قالوا إنه حاد عن مستقيم الصراط ، كما استوجب بمضهم بحق مؤلفاته برمقها .

ويشير إلى أن العقلائية فى الإسلام تسعى على قدم من خشب على حد قول الصوفى ، وأما قالت كلمتها الأخيرة بلسان الغزالى المتشكك ، ولسكن الغزالى على حد قول إقبال كان حائر النفس مستغيثاً متردداً ، إلا أنه وجد راحة من لغوب فى مستقره فى أعماق الشعور ، ولقد هداه تشككه إلى البحث عن مصدر آخر للمعرفة فوجده فى أعماق الشعور وحركة الانفعال ،

ويرى إقبال في هذا نصرا مبينا للتصوف ، ذلك التصوف الذى غلب على كل تيار روحى واتجاه فسكرى فى عصر الغزالي ، ثم بلغت إقبال إلى الغزالي بالإشارة إلى كتابه مشكاة الأنوار الذى يرى فيه جماع فلسفة بلده ولا يفوت إقبال أن يكون على ذكر دائم من موضوع بحثه فسرعان ما يقبض على أن الغزالي فى حديثه عن النور ضمن كتابه هذا مشكاة الأنوار إنما يصدر وربما فى غير وعى عن فكرة آرية محضة هى فكرة النور التى وجدت منه ومن أخذوا بفلسفة الإشراق من يتسكأ إليها مدافعا عنها ، ويؤيد إقبال هذا بقوله عن الغزالي إنه يقول فى كتابه هذا إن النور هو الوجود الحقيقى الأوحد وإن الظلام أرحب آفاقا من العدم إلى أن يقول إن الله خلق السكون من بعد ظلام ذلك الظلام الذى بسط الله عليه نوره الخاص به .

فإقبال لا يفوته مثل هذا الملاحظ وهو يردده إلى أصله عند الفرس خاصة والآريين عامة وبذلك يلفت قارئ الغزالي إلى حقيقة ربما خفيت عليه .

ويمتد القول بإقبال فى نقله عن الغزالي وكأنه يرى فيه من أعاد فكرة الظلام والنور عند الفرس القدماء وسكن طبعها بطابع إسلامى يباعد بينها وبين أصلها فى الثغوية وحسبه أن يقول إن الله يسمى نبيه صلى الله عليه وسلم فى كتابه « السراج المنير » .

هذا مترتب فى الفهم على ما يذهب إليه إقبال من أن الغزالي كان فيما ذهب إليه مستجيبا لمائف فى طبيعته الآرية أو الفارسية ، ورأيه جائز عقلا . أما القطع بضرورة أن يكون واجبا بالحتم ، ففقيه نظر والحاجة ماسة إلى تودة وتحفظ قبل الحكم بالجواز والوجوب أو التأييد والتفنيذ وإن دل ذلك على أن إقبالا مجمعا بالرأى غواص على الحقائق فى الأعماق .

وعما نلاحظه على إقبال في بحثه هذا أنه يجري على أصول منهج بصلطته فهو يعرض الآراء على تخالفها ويورد المقولات على تعارضها ، إلا أنه يلزم نفسه التعقيب عليها بخاص من رأيه مثال ذلك ما ذكر من أقوال الأشاعرة في نظرية المعرفة ، لأنه يقصدى لذكر ما لهم وما عليهم . ويقول إن نظرية الأشاعرة عن المعرفة رفعت كل خطأ . ووجود الشيء لو أنه ليس إلا أن يكون معروضا لما كان من علة لعدده مختلفا عما هو عليه في واقع حاله إلا أنهم لم يروا بناء على نظرتهم إلى المعرفة ، أن الكائنات البشرية ليست مشبهة كالعناصر الأخرى لغيرها في بنيتها وما كان لها من حقيقة أعلى من كونها حالات لمعرفتي أنا ، وإذا ما كانت المعرفة وسيلة بسيطة للعروض ، فإن الله سبحانه وتعالى وهو سبب العرض يعمل فيما يقتضيه معرفتها ، ولا ينبغي أن يكون على علم بعروضنا . وهذه المقولة من وجهة نظر الأشاعرة تدمر موقفهم تدميرا ، لأنهم لا يستطيعون القول بأن عروضهم حينما تسكف عن وجودها تستمر في كونها عروضاً لمعرفة الله .

ثم يذكر ما بين تلاميذ أرسطو والأشاعرة من ضدية فيما يتعلق بطبيعة الأصل .

ويجري هذا المجرى ما أدلى به إقبال من وأى تحت عنوان « طبيعة المعرفة » فمرض لنظرية السكتيبي الذي يذهب إلى أن الشيء لا يوجد على أنه موجود خارجي ، بل ينبغي أن يكون موجودا مثاليا أو عقليا .

وبادر إلى التعقيب قائلا إن ما ينبغي على ما يذهب إليه ، أن كل شيء يوجد في الفكر يوجد في الخارج وهذا مناقض لنفسه .

فإقبال يتفكر ويتدبر آراء الفلاسفة مسعدا منها مددا لبعثه وكيانا ،

وأب أن يمنع بأن يكون جماعاً لأقوال محصيا لآراء ، ويكره لنفسه أن يكون شأنه شأن حاطب ليل ، بل يرى واجبه الأوجب أن يبدأ من حيث انتهى غيره مضيفاً بذلك إلى العلم مزيداً من جديد .

واقبال يلتقى نظرة تأمل في كل ما يورد من آراء ، ولا يفوته أن يتناول بعضها بالتجريح لضعف يراه فيها أو تجاف عن الصواب ، ويبادر إلى إبداء الخصاص من رأيه رجاء أن يرفع النقاب عن وجه الحقيقة : مثال ذلك معارضته للكتيبي بقوله . إن الكتيبي يذهب إلى أن المستحيل غير موجود ، ولـكـنـنـا نقول إن المستحيل سلبى ليس إلا . والجواهر الوجودية في واقع الحال شيء وضمى ، أما فيما يتعلق بالصفة ، التي لا يمكن عدها شيئاً موجوداً في عزلة عن الجوهر ، فهي ليست شيئاً موجوداً ولا غير موجود ، إنها شيء بينهما .

ويأتى الترتيب على التصوف فيعرض إقبال للقول فيه ولنا من بكيفية ندم بالوضوح الأتم عن منهج تفكيره ، ذلك المنهج الذى جمع عليه ثقافته الشرقية والغربية في نهائية تتساند عناصرها وتتكامل وتتداخل ، بما تشهد له بأنه صاحب الثقافتين على المفهوم الأصح الأدل .

وليس يخاف على كل من توفر على دراسة التصوف أو ألم الإمامة بسيرة بهار يخنه أن أهل العلم في المشارق والمغارب لم يهتموا إلى اليوم على رأى واحد في تأصيل التصوف ، فهم من رده إلى أصل همدى ومنهم من قال إن أصله في الأفلاطونية الحديثة ، ومنهم من عرف له وجوداً في أدب الفرس قبل الإسلام كما وكب بعضهم الشطط بادعاءهم أنه وليد ثورة المعسرين على المومنين . وآخر من عوفنا له رأياً يقول إن من الفرس من

رأوا تفرق المسلمين ملا و فرقا ومذاهب مما ساق إلى تسافسهم ودماء ،
فأشفقوا من تلك الحال و رقا لهم من تلك الشدائد ، ورأوا أن يحسموا
الخلافا القائم الدائم بجمعهم على مذهب واحد بعد تصدع وحدتهم وزيف
عقيدتهم فاجتاروا لهم أن يدينوا بالعشق الإلهي وهو التصوف .

كما ذهب بعض الباحثين الدارسين إلى نفي فارسية التصوف بقوله إن
المتصوفين الأوائل كانوا من العرب . وأكيد غيره أن كتاب الله أصل
التصوف الإسلامي ولا بد ، إضافة إلى من قال إن تلك النزعة بسبب من
اللقاء بين السامية والآرية .

وحسبنا هذا القدر من آراء العلماء لتحكم في شمول بأنهم حاموا وما
وردوا ، فادهموا الدعوى بدليلها ولا جاءوا بسلطان ، وما جاءوا به أشبه
بالتظن مدة بالتيقن .

وإقبال في صدر كلامه عن التصوف يقند أقوال علماء الغرب في شبه
استغفاف وتهمكم ويحتكم إلى المبطق بل ويلتزم أسلوبه التزاماً محكما في
رده المينف عليهم ، وينعى عليهم أنهم واجهوا الحقيقة من جانب واحد ،
ونسوا أو تناسوا أوضاع السياسة والمجتمع ، كما تجاهلوا أن تستولى فكرة
أو نزعة ما على نفس شعب من الشعوب دون أن تكون خاصة بهذا الشعب
على نحو ما . فإن المؤثرات الخارجية الوافدة لها أن توقظه من سبات عميق
يمتنع معه الوهم بشيء أى شيء يبد أنها تعجز عن أن تخلقها خلقاً من
علم .

ويلوح لنا أن إقبالا إنما يريد ليفني عن المسلمين أن يكونوا قد استماروا
التصوف من غيرهم ، وهذا ما يهيء الفهم لرغبة في أن يقين للتصوف

أصولاً في نزعات المسلمين وهو ما سوف يتوضح لنا بالنظر في بقية ما يسوق في هذا الصدد من كلام . ويعمل نشأة التصوف الإسلامى بأكثر من علة ما يستنبط من واقع الحياة السياسية والاجتماعية والدينية للمسلمين . كما يقول إن الزمن الذى ظهر فيه الإرهاب بالتصوف زمن ماج بالثورات والهزات والفلاقل مما أفضى إلى سقوط دولة بنى أمية ، كما ظهر فيه الزنادقة الذين أخذ على يدهم حق لا يستفحل أمرهم ويستطير شرهم ، كما ظهر من أظهروا الدين وأضمروا المأرب السياسى من المتفهبين وأصحاب الفحل والمذاهب الهدامة كاستاذ سيس والمقنع الخرسانى .

وأشار إلى ما وقع من صراع بين الأمين والمأمون وهما يتمازغان الخلافة ، ثم أوما إلى النزعة الشعبية في العصر العباسى وما أثار من جدال وتخاصم بين العرب والفرس وانتهت بإقامة دول فارسية مستقلة عن الخلافة العباسية .

ويرى إقبال في مثل تلك الشدائد التى تعاورت المسلمين والسكرارث التى دهمتهم سبباً قوياً جعل المسلمين في حال من الأسى واليأس والضعف على واقع حياتهم بحيث وجدوا باعثاً في نفوسهم يدفعهم إلى أن تلتصق لهموئلا تنضم فيه بالسكينة والقرار تدأى به عن تلك الحياة التى شاه وجهها وكثرت ضرورها ، وبذلك أمسى هذا الواقع السياسى والاجتماعى والدينى حافزاً إلى حياة أخرى فيها الاعتزال عن كل هذا ولو بالخيال والروح التماساً لمنجاة من حياة كلها شر ونسكر .

تلك هى الأوضاع في تنوعها والملابسات المتواصلة التى يراها إقبال من العوامل التى أفضت إلى نشأة التصوف . والحق قال ، لأن قوله حقيق ببعض الإيضاح والتعقيب . فما أشار إليه ونص عليه ليس مرجع السبب في نشأة

التصوف، ولكنه هماً لبعض النفوس اللبيل إلى رفض الحياة والزهد فيها والإعراض عن مقاتنها، وفي الامكان عد الزهاد طلائع أو رواداً للتصوف أو رهيلاً من أهل التصوف في أولى مراحل التمهيدية ليس إلا .

ومن علماء الإيرانيين المعاصرين الذين أرخوا التصوف من قال إن ظهور الأحزاب والفرق الإسلامية في صدر الإسلام وما قام من نزاع وصراع بينها أدى ببعض المسلمين إلى أن يزهدوا ويلتمسوا في هذا الزهد هروباً من ذاك المعترك ، بمد أن تأذت نفوسهم بما حاق بالإسلام والمسلمين من شر وضر ومروق من أحكام وتعاليم الدين الحنيف التي تسكره للمؤمنين ماجرفوا إليه من أوضاع وأحوال . إلا أن هذا المؤرخ اقتصر على فترة صدر الإسلام وما هاج فيها من حروب بين أهل الفرق وينتهى إلى ما انتهى إليه إقبال من حكم .

ولكن من علماء الترك المحدثين من ذهب هذا المذهب . وكان أوضح في الإبانة حين قال إن ملابسات مشابهة هيأت نفوس الترك في الأناضول لتقبل تعاليم التصوف . فذكر أن في مطلع القرن الثالث عشر الميلادي ساء أهل الأناضول ما أعقبه غزوات المغول من كوارث ومحن عادت على الإسلام والمسلمين بالويل والثبور .

كما أحزنهم أن يقوم النزاع الدامي بين ذوى القربى من أمراء الترك تهاافتاً على ملك هو من حطام الدنيا ، فوجدوا في نفوسهم ميلاً إلى الإشاحة عنها ، وترتب على ذلك أن شجيات نفوسهم للتصوف الذي كفر شيوخه بين ظهرائهم وكانوا أسرع شئ إلى الأخذ عنهم .

والذى نخلص إليه هو الحكم بأن ما وقع في أرجاء العالم الإسلامى

إنما كان عاملاً مهاداً مساعداً وحسب ، ومن غير الدقة أن نعده السبب
الأساسي والباعث الأهم لنشأة التصوف ، ولا يعزى عن البال أن كل صوفي
زاهد ولكن ليس كل زاهد صوفياً .

ثم بلغت إقبال ليواجه ما هو أدخل في نطاق الموضوع فيقول إن طابع
الحياة السامية للزاهدين الأوائل أعقبه شيئاً فشيئاً ميل إلى وحدة الوجود
وأخرى هناك النزعة أن تكون مستعارة من الآريين .

ويأخذ من قوله هذا أن الزهاد الأوائل كانوا من الساميين أى من
العرب ، وأن نزعتهم إلى التصوف كانت وازدة عليهم من الآريين . وفي
هذا ما يتعارض مع القول بضرورة أن يكون لكل شعب خاص من طابعه
أو بمعنى آخر يستدل منه على أن نزعة التصوف هذه دخلت على العرب
أو على المسلمين عامة مستعارة من الآريين فمكان الساميين لم تكن لهم
هذه النزعة أصلاً .

ويشير إلى الشك الذي تضمنته العقلانية الإسلامية ويقول إنه تجلّى في
شعر بشار بن برد ذلك الشاعر الفارسي في فسه العربي في لسانه وذكر عنه
أنه كان يؤله أو يعبد النار ويهزأ بكل أساليب الفسك غير الفارسية
ونضيف إلى ذلك أن بشاراً كان شعوبياً زنديقاً وهو القائل :

الأرض مظلمة والنار مشرقة

والنار معبودة مذ كانت النار

وإشارة بشار إلى النار على هذا النحو تذكرنا بما قيل في حقيقة تلك
النار عند المجوس فعلم أنهم كانوا يقدسون النار ويعبدونها مقالا للطهر

لأن الفار لا يمكن أن يصيبها دفس ولا وخر ، وكانوا يقيمون بيوت الفار .
ولسكن من العلماء المحدثين من ينكر أن يكون المجوس قد عبدوا الفار
بمفهوم العبادة بل يؤكد أنهم قدسوها تقديسا رمزيا .

ولسكن تلك أماراة على شعوبية بشار وذندقته أما تشكسه فأمر يكتمفه
الغموض لأنه لم يصرح به ، وهذا التشكك لا يستل منه على نزعة صوفية
ولا شبه صوفية ، فحسبها أن تعد بشارا زنديقا وشعوبيا وهذا من شأنه قد
لا يؤيد له نزعة فارسية أو آرية إلى وحدة الوجود ، تلك النزعة التي تشكل
عنصرأ من عناصر التصوف .

إلا أن ما ذكر إقبال عن الشك خالق يدفعنا إلى حمله على معنى آخر
غير المؤلف معناه ، فغالب الظن أو راجحه أنه أراد به التقية إلى عجز العقل
عن القطع باليقين ، مما يصرف عن الاعتماد عليه في المعرفة وبذلك لا يسكاد
يصلح مصدرا لها ، فمصدر المعرفة إذن هو القلب وقدرته على الكشف

ويؤيد هذا مما نذهب إليه ذكره الفيلسوف الألماني كانت قائلا إنه مال
إلى إقامة الإيمان على عاطفة حقيقية للثال . كما ذكر أن الشاعر الإنجليزي
ورد زورث بعد تشكك القرن التاسع عشر ، وقال إن النفس عهده تصبح
روحا تخترق بها حقائق الأشياء .

وإقبال يعرفنا ما لم نسكن نعرف من شأن ورد زورث وذهاب الصيت
له بكونه شاعر الطبيعة بتمام المعنى ، إلا أننا لا نصبر أن نتساءل عن الأساس
الذي أقام عليه إقبال حكمه فجعل هذا الشاعر متشكك القرن التاسع عشر
بمثل تلك الشمولية الواسعة ، كما لا نجد ما يدفع فكرنا من أن يتجه إلى الشاعر
المهجري إيليا أبو ماضى صاحب القصيدة الماثورة التي يردد فيها قوله لست

أدرى ويقول إن ذا الحجي هو من يقول لست أدرى ، والظن أنه مستعير
شكبه هذا من الشاعر الفارسي عمر الخيام الذي تنطق بجمرة أشماره عن
الشك في جهارة .

فأمر لإقبال لا يخرج عن اثنتين ، إما أن يكون درس شعر شاعر
الإنجليز دراسة واعية مستوعبة ، أو أنه نظر في طائفة من شعره قلت أو
كثرت فأبدى من رأى ما أبدى وهذا المحقق المدقق يحسن صنعا وهو
يتحدث عن أفلوطين معللا ظهور العنصر الصوفي في مذهبه الفلسفي ، ويلحظ
وجها للشبه بين عوامل ظهوره لديه والعوامل التي مهدت نفوس المسلمين
لطلق التصوف ومجمل ما جاء في هذا الصدد غزوات البرابرة التي عصفت
ببلاد الرومان وانفاس علية القوم في العرف وتقلبهم في حياة الدميم .

ويرى في مثل هذا ما حبيب إلى أفلوطين أن يكون مشبها للصوفية في
مشربه واتجاهه العقلي والروحي ، ويمثل هذا من حكمه يؤيد ما أسلف من
قوله عن ملاسبات الحياة الدنيوية والاجتماعية والسياسية عند المسلمين وإن
كان المستخلص مما ذكر أن ثمة فرقا هو أن تلك العوامل كافي لها أثرها في
فرد واحد هو أفلوطين ، على حين أثرت عند المسلمين في نفوس طائفة منهم
مالت إلى رفض الحياة والزهد فيها ، كما أنها هيأت نفوسا ونفوسا في
الأناضول لتلقى تعاليم الصوف مكملة بعد أن وفد عليهم شيوخه من
إيران وغيرها وطابت لهم بلاد الأناضول مستقرا ومقاما ، ففسروا
للتترك دعوتهم ولتقوم طريقه على النطاق الأوسع .

وعرض لأثر المسيحية في التصوف وهو المستمد من الرهبانية ، غير أنه
يتحفظ ولم يفقه التصريح بأن مبدأ التقشف والرهبانية مغاير لما تنص عليه
تعاليم الإسلام .

وهذا وقف وقفة فلمح فيها أن إقبالاً منذ نشأته الأولى ، بلغت إلى حياة الزهد والانزواء عن الحياة والإحجام عن خوض الغمار في معتركها ، ودام على التفاته إلى ذلك . ولما أخرج كتبه التي دعى فيها إلى إصلاح حال المسلمين في شتى مفاحي حياتهم ، دأب على تذكيرهم بضرورة أن يحموا حياة جد وعمل في منأى عن العواكل والسكسل خاصة أن أحكام دينهم وصريح قرآنهم وحديث نبينهم صلى الله عليه وسلم تزهمهم عن أن يحموا حياة جود وخود .

ويقول إقبال إن زهرة الفسك اليوناني أذهلتها ريح المسيحية ، ولسكن الورد الفارسية لم تصوحها سموم من نقد وتجريح لابن تيمية ، كما لم تمسها بشيء ثورات التتار وما زال البقاء لها .

فهذه عبارة تغمرها الشاعرية ، إلا أنها مع ذلك تتضمن حقيقة لا ريب فيها ، فإقبال ذو اهتمام بالمقارنة بين الشرق والغرب جرباً على ما لوف عاده ، وهو إنما يريد لتقييم قاطم البرهان على ما يراه للتصوف الإسلامي من حيوية عجيبة ، ويمزو ذلك إلى روحانية هذا التصوف التي تتجلى في مجمل تقاليد تدعو الإنسان إلى نسيان فرديته الخاصة والإحسان إلى الآخرين وغمر كل شيء بالمحبة . ثم يبين كيف أن التصوف الإسلامي مرتفع درجات في روحانيته عما يشبهه من تيارات روحية هندية .

ثم يذكر أن هذا التصوف يقف في منتصف الطريق بين الساميين والآخرين ، ويتم ما وفد من فسك من الجانبين جميعاً ، ويطلبهما بطابع من فرديته الخاصة وهذا الطابع آرى أكثر منه سامياً . إلا أنه لا ينسى أن التصوف يتسكى إلى حياة الزهد وإنكار الذات ولسكنه يطلق العنان لحربة التصوف في تمام وقته .

وهذا نقف ثانية لتحقيق من أن إقبالاً في أول أمره يظهر إعجابه كل إعجابه بالتصوف ، غير أنه من بعد أصبح ممجبا ببعض جوانبه ، ولم يعجب بمحضه على الإعراض عن الحياة ومجرد الوقوف على ساحل بحرها الزاخر . وبذلك ينكشف لنا على الحقيقة ما يحمل في بعض مقولاته على أنه ذم للتصوف ، مع استعماله لكثير وكثير من مصطلحات الصوفية ونزوعه نزعة المتصوفة في التمثيل والتخييل .

ويذوق إقبال فضلا من عناية بالتصوف في بحثه هذا ، ويقيم الدليل على أن في القرآن الكريم آيات بينات يستلطفها أهل التصوف عن أحكام مذهبهم وتعاليمهم ويجدون فيها حجية لا تحتمل من شك ولا تأويل . ونقاش تفسير كلمة نور لفة واصطلاحا في لسان الصوفى .

كما يشير إلى التأمل الصوفى للبحث عن الغيب ، ويقول إن معرفة الغيب نعم بالتأمل في أغوار النفس وينص على أن ذلك يتم في مراحل ينبغي للصوفى أن يطورها ، كما يعقد الرابطة بينها وما جاء في كتاب الله . ثم يلتفت إلى طوائف متأخرة من الصوفية استعاروا من الهند لتحقيق المعرفة .

ولكنه يبادر إلى نصريحه بأن القول بأن ما أستعار هؤلاء للتأخرون من المتصوفة كان معارفا مألوفاً عند متصوفة القرس ، خطأ صراح وقع فيه فون كريم .

وكأننا بإقبال يأتينا بفصل الخطاب في تلك الدعوى ، وهى التى عرفناها وصادفناها في كل كتاب تضمن تاريخاً للتصوف ، ومردنا عليها من النسيم ، فلقد ذكر غير عالم من علماء الغرب أن التصوف الإسلامى انبثق

في الوجود أخذنا عن تاملهم ديانات هندية ، ولكن إقبالاً بهم وبهم ،
وقد تهما له ذلك كم يمدى واسع العلم بما في بلادهم من ديانات وتيارات فكرية
وروحية ، ودارس لآثار الثقافة في الشرق والغرب بنفسه ، معادلة ، وبذلك
اقتدر على أن يحل تلك الحقيقة .

ولما كان الشيء بالشيء يذكر ، والقائمة لا تفرجأ ، فإن تلك القضية
تورد على الخطوط قضية أخرى تشبهها في شيوعتها من قبل وتصحيحها من
بعد . فمقد جمهور أهل العلم أن السلطان سليم الأول العثماني في فتحه مصر
تلقى الخلافة من الخليفة العباسي .

ولكن توماس أرنولد عقد فصلاً في كتابه (الخلافة) أورده فيه الأدلة
على بطلان هذا الزعم . وقال إن دوسون أول من قال به وتابعه عليه كل
المؤلفين في الشرق والغرب ، وبذلك صحح هذا الخطأ التاريخي . فلعل
فون كزيمر أو غيره كان أول من رد نشأة التصوف إلى العهد وتابعه على
رأيه من جاء بعده إلى أن رفع إقبال القباب عن وجه الضوابع .

ثم يقصد إقبال للمذاهب الصوفية مميزاً عناصر تشكيكها في ربط
المسببات بالأسباب ويعين مظاهر القائل والقائل . ولا يفوته أن يكون كلامه
أقرب ما يكون إلى موضوع كتابه وأدخل في صميمه ، مثال ذلك ما يورد
من قول صوفي فارسي من أن سبب خلق هذا السكون هو إظهار الجمال
والعشق أول ما خلق ، وإنما يتحقق هذا الجمال بما ينتج من العشق السكلي ،
وبعض على أن تلك غريزة زردشتية . وكان الصوفي الفارسي يميل إلى تعريفها
بأنها النار المقدسة التي تحرق كل ما سوى الله حتى تأتي عليه

ويشير إقبال إلى عناصر هندية بوذية في بعض المذاهب الصوفية ويعزو
(ما وراء الطبيعة)

دخولها على بعض متصوفة الفرس إلى حجاج بوذيين قدموا من الهند وفي
سفرهم إلى المعبد البوذي عبر إيران ، انقلبت عندهم تعاليمهم البوذية إلى
بعض الصوفية . وعلى رأسهم حسين منصور الحلاج الذي قال (أنا الحق)
أكد اقبال هذه المقولة على أنها بوذية بإيرادها في لغة الهند .

ولقد شغل الحلاج أولى العلم في الأيام الخوالي والغوالي بمفوض شخصيته
ومدلول قولته ، وهذا مجال الكلام عنه بعمامة لخروجه على المؤلف في
مذهبه ، وبخاصة لما كان لإقبال من رأى فيه تغير .

إنه اختلف عن المتصوفة من أهل زمانه لم يخف عن سواد الناس مذهبه
على أنه من سبيل للضنون به على غير أهله ، بل كان يحوس بين الناس في
الأسواق ويجهر بما يظهره بمد أن لم يملك أن يضمره وهو في حال من الحذب
والوجد . ويحدث من يصادفهم بما يفهمون ولا يفهمون كأن يقول إن دمه
حل لهم ويرغب إليهم أن يقتلوه ، وللاقتل عند الصوفية مدرك خاص ، فهو
عند الموت الاختياري وبه تحقق التوقي إلى موازنة الدنيا والرحيل إلى
الحبيب . وما هو ذا ابن الفارض يقول :

هو الحب فاسلم بالحشا ما الهوى سهل
فما اختاره مضى به وله عقل
وعش خاليا فالحب راحتته عنا
وأوله سقم وآخره قتل

كما قيل إن سائلا سأله عن معنى العشق فأجابه بقوله إنه سبرى اليوم
وغدا وبعد غد وكأنا ما شعر بما ينتظره من مصير ، فقد قتل في يوم وأحرق
في يوم وأذرى رماده في يوم ، وذلك لأن الفقهاء في عصره التفت كلهم

على تكفيره بقوله أنا الحق فاتهموه بالحلول وأمروا أن يقتل بسكفره .

ولشعراء الصوفية من فرس وترك كلام كثير متسع في العلاج الذي رأوا فيه شهد العشق الإلهي ويتخذون من قوله شعارا لهم هم به معتزون وفي جبهة أعلامهم مرددون .

وهنا يأتي الترتيب على القول في موقف إقبال منه ورأيه في مذهبه الذي أنطقه بقوله ، وهي التي ترددت لها في الزمان الأصدا وتخالفت في إدراك رمزيتهما الأراء . واجمال خير ما يظهر منه على مالحق بالحلاج هو أن مفهوم مقولته هو التطور الذي كاد أن يكون التغير من يقضي إلى يقضي .

مر بنا كيف أن إقبالا وهو بعد في ريق الشباب يؤمن أن العلاج صرح بقوله إنه الله إلا أنه ينتقض على هذا الحكم في كتاب له بعنوان (جاويد نامه) أخرجه عام ١٩٣٢ ونقلناه إلى العربية شعرا تحت عنوان (في السماء) وفي كعب له أخرى . أما سبب تغير رأي إقبال في العلاج . فلأنه أطلع على كتاب لماسينيون ظهر عام ١٩٢٢ أقام فيه البرهان على أن العلاج ذهب إلى أن العلو الإلهي مع وجوده يستقران معا في قلب المؤمن ، ولكن شريطة أخذ نفسه بالرياضات والمجاهدات حتى تصفو نفسه من كل شائبة ، وإنما كان خلق الإنسان ليكون الظهور في العالم لحبة الله والإنسان صورة لله ولقد وقع اختيار الله عليه منذ الأزل وسيظل مختارا له إلى الأبد ، وماذا إلا لأنه اختصه بحقيقة ، مما يترتب عليه أن يكون هذا الإنسان هو هو . وما رأى العلاج في اتحاد الإنسان بالله هديا لشخصية المتصوف ، بل إن اتحاده بالله يسمو به إلى ما هو الأعظم وفي القدسية الأعق .

واستخدم العلاج كلمة عشق للتعبير عن الحب الإلهي ، ومن عجب

أن كلمة عشق على عهد كانت تشير الريب حتى في نفوس أهل التصوف ،
وما صادنت كلمة محبة عند المؤمنين قبولا ، والعشق هو تلك القوة التي تقرب
الإنسان من الله ولطفه جل وعز والعاشق الإلهي الحق يؤمل أن يكون
قربانا ولذلك قال الحلاج :

أقتلونى يا نفسانى

إن فى قتلى حيمانى

أما أنا الحق فالهنافع إلى قولها شعور بأن الروح الناطقة نفاوت قائمها
بالتفويض بحيث أصبح الشاهد الحق على الله وأن روح الله التي لم تخاف
اتحدت بلطف من الله بروح الإنسان المخلوق .

ويرى أقبال أن الحلاج قال ما قال متحديا العالم الإسلامي في عصر
تميز بالاتجاه إلى طمس الحقيقة وإخفاء الذات الإنسانية ، وفي يقين إقبال أن
قولة الحلاج مفهومة تعبيرا عن تجربة خاصة تفرس بها وبأنها أعلى الذروة
وتلك القولة مثال لقدوة الفرد على أن يشرف هذا الكون لا بما يدرك عن
الذات الإلهية وحسب ، بل على الكشف عن ذاته وصلتها بالذات الإلهية ،
إلا أن أقبالا يذهب مذهب الحلاج في التمييز بين الذات الإلهية والذات
الإنسانية وبذلك يختلفان عن الصوفية الذين لا يميزون بين الذاتين ولا
يرتضى إقبال أن يقتل الحلاج بكفره وهو بفاصره في مذهبه على ذلك المفهوم
وعنده أن قولة الحلاج رمز للذاتية ، وتلك الذاتية ردد ذكرها في
مؤلفاته وجعلها أهم مقوم من مقومات مذهبه ونزعته الفسكية ودعوته
الإصلاحية ، وفي شغفه بالذاتية ، يجرى على أسان الحلاج قوله في كتابه
(في السماء) :

من تراني لي لهيب ما رأيته
مثل هناك العجل فاطلقة
نظرتي أمتت في ذاتي طوبلا
فمن الدنيا حبيبي ما شهدته
عقلنا إن كان يفزو أي بأس
عشقنا هذا وحيدا ما عرفته

وبذلك يتولى إقبال عن العلاج شرحا لحقيقة مذهبه . ويمكن ضمها عن
مذهبه في إمكان وجود العقل إلى جانب القلب وبذلك يخالف المتصوفة .
ويميل إقبال إلى الرمزية في دعوته شعوب الإسلام إلى الإقدام على العمل
وتحقيق الأمل والاعتماد على الذاتية .

إن في صدرى لصورا للنشور
هوذا شعب مضى نحو القبور
الحياة أشمت من نار ذاتي
ميتا بصرت أسرار الحياة
أين تبدو الذات أو أين اختفت
العيون قط هذا ما رأيت

فإقبال متأثر ولا ريب في تشكيل مذهبه في الذاتية بالعلاج بهد إذ غير
رأيه فيه عما كان عليه من قبل ، فهو محبذ للمذهب إقبال بل مستفيد مستمير
منه ، مستخدم ما رأى العلاج بهد طبعه بطابع خاص في بسط دعوته
الإصلاحية

وفي آخر ما أخرج إقبال من كعب وهو مجموعة من الرباعيات بدفوان (أرمغان حجاز) أى هدية الحجاز . وقد نقلناه إلى العربية شعرا في كتابه هذا رباعية عنوانها (أنا الحق) وفيها يعيب من سادت أحكامهم لستقم فهمهم . فما عرفوا البرى . من المسى . :

(أنا الحق) ذى مقام التكبرياء

أكان لها الصليب من الجزاء

فهذا جائز فى رأى فرد

ويبطل عند قوم بالإباء

ولمّا يريد إقبال ليصنع صيغة العلاج شعرا لمثالى من الشعوب إذا استمسك برمزيتها استقام أمره وكان له الفوز والفلاح وسما بين العالمين مقاما .

والحاصل المستخلص من كل ماسلف ذكره على التفصيل ، أن إقبالا غير رأيه فى العلاج بعد أن ظل عليه سجين عددا . وتلك عمدة ما فى ذلك ريب ، لأنها الدليل الأدل على أن الرجل كان عاكفا على اشتغاله بالعلم مهما بطرقه فى جميع أهوايه وجمعه من كل أطرافه من الفطرى جديده للذى يؤيد القديم أولا يؤيده ، ويأخذ بالرأى القائل إن المعرفة لا تنتهى أبدا بل تقبل الزيادة أبدا ، ومن الحتم سلوك طريقها إلى الغاية أو ما يقرب من الغاية ، كما أن ملحق برأيه من تطور أخذ بيده إلى حيث قيض الله له أن يستشرف آفاقا لعلها لم تسكن فى الحساب ، مما عاد يجرىل الرفع على العلم وبدد ظلمات من الشك وأكسب دعوته الإصلاحية قيما ومثاليات .

غنى عن البيان أن إقبالا إنما ذكر ما ذكر تأسيساً على ما ذهب إليه
المفسر الفرسى، ماسينيون فى تعليل وتحليل قوله العلاج، إلا أننا لا نرى
من الضير بل نرى من الظهور ألا نحوس فكرنا عن الاتجاه إلى أبعد من هذا
فمحرك لدينا أكثر من فسكرة فيما يدخل فى هذا الصدد ويتعلق بقوله
العلاج ونحن بذلك إنما نستوفى نقلها لقولته على جميع وجوهها .

فقى لسان الصوفية ما يعرف بالحور وقد ذكره شعراؤهم كن قال
ما ترجمته :

[إن طريق عشقه اكسير البلاء ، إنه محو فى محو وفناء فى فناء .]

وقال غيره :

[إنا محو الله والله لى ، وإنما تطلبه فى روحى تجده .]

ويؤخذ من هذا الشعر أن من المتصوفة من تمحى ذاتهم فى الذات الإلهية
وبذلك يصبح الواحد منهم مصداقاً لما ذكر العلاج .

وإن مفهوم الحور ليتوضح أكثر من ذى قبل بقول القائل [مم هذا
العشق وملى أثر ما نبقى ، وما دمت أصبحت للعشق كله ، فمعدا الذى
كان عاشقاً] .

ويتحمل لقوله العلاج مغزى آخر . فمعد أهل التصوف ما يعرف بحال
الحبة والحال معنى يرد على الخاطر بلا انكسار ولا اجتلاب . ويقول
قائلهم فى حد الحبة إنها كسائر الوجدانيات ظاهرة الآنية خفية الماهية ، وهى
عبارة عن محو المحب بصفاته وإثبات المحبوب بذاته ، وإتمام صفاته فى طلب
المحسوب بفهمها نفياً تاماً .

فإذا ألقينا أنهم يعرفون المحبة على هذا النحو ، أدركنا العلة في
قولة العلاج :

أنا من أهوى ومن أهوى أنا
نحن روحان حللنا هدا
فإذا شاهدتني شاهدته
وإذا شاهدته شاهدتنا

وما الحبيب في الشعر الصوفي إلا الذات الإلهية ، ومن ثم نرى وجهها
للتشابه أو للتطابق بين مفهوم هذين البيتين ومفهوم [أنا الحق] .

ونحن إنما نقبل دلالة قولة العلاج على مختلف وجوهها المحتملة ليكون
من يدرك معناها على التعبير وله أن يميز الراجع من المرجوح . وغير شك
أن ما ذكرنا مؤيد لما اختار إقبال من معنى من وجوه ، كما أنه يبعد العلاج
عن المعنى الذي أدركه الفقهاء مما أفضى بهم إلى ما كان من حكمهم ، غير
أننا نقف عند الحكم بأن قولة العلاج تؤيد الذاتية ، ونميل إلى القول بأن
إدراكها إدراكا مطلقا في شمولها جامع قد لا يخلو من مبالغة في الحكم
ينصرف به الفهم بعض الانصراف عن أصل معناه . وللاراء أن تتخالف
ومابد من تخالفها وعلى الأخص في إدراك دقای المعاني .

ونحن لا نسكاد نقبل صفحات هذا الكتاب قلة أو كثرة حتى
نجد المؤلف يترصد المناسبة للمقارنة بين فلاسفة المسلمين وغيرهم من
فلاسفة الأوروبيين وتلك ظاهرة لا نذكر أننا صادفناها في مؤلفات
المستشرقين ، وإن شئنا التحفظ في الحكم عليها إلا فيما ندر . وهي تصفى
على هذا البحث طابعا له خصوصيته ودلالته

إلا أنه أورد كلاما لبعض علماء الغرب في خلق الإنسان يقوم أساسا على التوازن والرجم بالغيب ويخالف الدين ، لقد أوردته على علانه في معرض الموازنة والفتارة ، ولو عرض له بتعقيب أو استدراك عليه لكان صوابا ، وخاصة أننا رأينا يقبرى لورد على عالم المانى أدلى برأى ، وهو يصرح بقوله إنه يحمل الفسفة الإسلامية . وتلك جرأة منه يستجملها لإحقاق الحق أو ما يرى فيه سوى الحق

ويبدو أقبال عظيم الإعجاب بالسمورردى ، فبين رجاجة عقله وصحة حكمه وهو يشير إلى ما استدركه على أرسطو في التعريف ، بعد أن يومىء إلى كتاب له يفقد فيه عالم يعجبه من فلاسفة اليونان . إلا أنه يربأ بالسمورردى عن أن يكون ضد الفاسفة اليونانية . وسرعان ما يقول إن السمورردى يستوجب على طالب العلم أن يكون واسع الاطلاع على فلسفة أرسطو وللغطق وما وراء الطبيعة والتصوف ، أمؤكدا بذلك أن صاحبه أبعد ما يسكون من تمصب وتزمت . وإن كان أقبال لا يخفى تعاطفه معه لأن مذهبه أصيل فى فارسيته ، ولأنه قتل ظلها فى رأيه فى غير ذنب . ثم ينظر فى مختلف المظاهر الخاصة بفلسفته وهى الفلسفة الإشرافية .

ويستمرى النظر فى معرض كلام أقبال عن الفلسفة الإشرافية ، قوله إن فلاسفة القرن القدامى لم يكونوا ثنويين . مثل كملة زردشت فى أخذهم بمبدأ أن الواحد لا يمكن أن يسبب الفيض الخارجى من نفسه على أن يسكنون أكثر من واحد فى نسبة إلى مصدرين هما الدور والظلام على أن الصلة بينهما ليست صلة الضدية بل هى الصلة بين الوجود وعدم الوجود . وإيجاب الدور بهم نسبة إلى الظلام الذى يديره ليسكون هو الدور .

ومثل هذه التفرقة يصرح أقبال على المجوسية والقول بالدور والظلام على

أن الفور خالق كل ما هو خير ، والظلام مصدر أو خالق كل ما هو شر .
ويخرج من ذلك إلى أن الفلسفة الإشراقية التي تتعلق بالفور قد تكون
متأثرة بالفسكرة الفارسية المجوسية إلا أن الفرق بين الفسكرة ليس به من
خفاء ، فاقبال يربط بين دراسته لعقيدة الفرس الدينية قبل الإسلام ودراسته
لفلسفة الفرس بعد الإسلام .

ومما يجذب إليه الانتباه ، أن اقبالا ظاهر الميل إلى بسط القول في
المذهب الإشراقي وهو يتدبره ويعقب على مبادئه ملتزما في ذلك حدود
المنطق ، ويقضى به ذلك إلى القول في أزلية السكون مثلا . فيقول إن من
يقولون بعدم أزلية السكون يستندون إلى فرضية إمكان استقرار نام . ويعيب
منطقيتهم في قولهم إن كل حبشي أسود وكل الأحباش سود ، وكل حركة
تبدأ في وقت معين وكل حركة لا بد أن تبدأ على هذا النحو .

وبصرح بأن كيفية هذا التعليل تعجاني عن الصواب وليس في الامكان
ايضاح المقدمة الكبرى ولا يمكن جمع الأحباش كافة في الماضي والحاضر
والاستقبل في زمن معين . وعالم على هذه الصفة لا يمكن أن يكون .

ويقول اقبال معادا غير معلول حين يعود إلى الاعلاء من قدر صاحبه
السهرودري والاشادة بفضله ، فيذكر أنه يتقدم عن الفيلسوف الألماني ليبنتز
في بعض ما يرى ، ويؤكد أنه أول مؤلف فارسي له مفهوم يعرف بعناصر
المعرفة في كل مظاهر الفكر المجرد عند الفرس .

ويقوم كيانا خاصا لمذهبه ، وعنده على التقيض مما عهد المتصوفة أن
العالم شيء حقيقي كما أن النفس الإنسانية معجزة بخاص من فرديتها ، ويفوض
على أغوار نفسيته كما يقارن بينه وبين ابن سينا ويصرح بأنه في منهجه أكثر

نظاما وأميل إلى التجريبية ، ويمقد الصلة بينه وبين أرسطو فيذكر أنه يعد
تلميذاه في مذهبه الأخلاقي إضافة إلى أنه يبدل في الأنطاطونية الحديثة في
منهج للتفكير هو منهج فارسي محض ، ويضفي روحانية على الثنوية
الفارسية القديمة .

أما بعد إذ رأينا أن صريح القص في كلام المؤلف عن السهروردي
يتضمن الإشارة إلى أن السهروردي يقول بوجود ذاته للنفس خاصة بها
وحدها ، فلما ملحظ ما كان له أن يفوتنا الالتفات إليه ، ولتفسير ذلك
نقول أن اقبالا في حادثة سنة وأول عهده بالبحث والدرس متجذب الالتفات
إلى هذا من خصوصيات النفس ليستقيم في الفهم أن بعد منه ذاك أساسا
أقام عليه من بعد أوضح وأهم عنصر من عناصر فلسفته الخاصة التي كرسها
لدهوته الإصلاحية الإسلامية ، وكره من المتصوفة أخذهم بـكرة وحيدة
الوجود والفناء في الذات الإلهية .

وأصر في جزمه ويقين على ضرورة فصل الذات الإنسانية عن الذات
الإلهية . وهو حتى إذا مال ف لف المتصوفة في مواضع من أشعاره وبمثل ما
يعرف عندهم بحضور القلب في حضرة الرب ، سرعان ما يقبه الصوفي
أو قلبه وهو في هذا الحضور ، إلى وجوب الحرص على ذاته وشدة
الاستمساك بها من خشية أن تضع في بحر ذياك الدور الإلهي .

وإذا امتد به الكلام إلى ذكر الجيل لم يفته في أكثر من موضع أن
يجد محالا متسعا المقارنة بينه وبين أكثر من فيلسوف من الألمان ، ولا عجب
فهو من عكف على الدراسة في بلادهم وأحاط علما بمناهج تفكيرهم وتلك
ظاهرة يميزها في كتابه هذا لا نذكر أننا وقفنا على مثالها في كتب غيره .

وذلك ما طبع تفكيره بخاص من طابع ، فاقسمت دعوته الإصلاحية بما لم تنقسم به دعوة غيره من المصلحين الإسلاميين ، وبذلك قام الدليل على أن تنوع مقومات الثقافة فيه الخير الواسع . وبالدكر جدير أن ثقافته الغربية آزرت ثقافته الشرقية والإسلامية على غير ما كان المتوقع من مثله ، وهنا نعود ثانية إلى ذكر دعوته إلى ضرورة الحرص على الذاتية . فله كتابه جمل من نفسه مضرب المثل في التمسك بذاتيته الإسلامية .

أما تعريف إقبال للإنسان الكامل بقوله عنه إنه يلتقي كل الأسماء الأساسية والإشباع ، وإن الصفات الإلهية كلها تفعل في فيه ، وهذا من كلامه يذكرنا بما أخذه عن رأي ماسينيون من بعد ذهابه إلى أن العلاج قال أنا الحق بسبب من أن صفات الله صفات تشبه صفاته ، وبذلك تكون قوله مفسرة على هذا المفهوم .

وليس يستبعد أن يكون ماسينيون نفسه وهو صاحب الرأي معاًثراً بهذا مما ذهب إليه الجيل في تعريفه للإنسان الكامل .

ويقف الكلام عن فلاسفة الفرس في العصر الإسلامي القديم بإقبال عند نهاية ، امتنع له من ذكرهم في عصر أحدث بداية فيتحدث عن أول فيلسوف فارسي في إيران بعد عهد التتار هو ملاصدرا وملاهادي ، وبلغت إلى أن الروح الفارسية تخلصت شيئاً بعد شيء من فلسفة أفلاطون . ولكن سرعان ما يبرز على فلاسفة المسلمين في الأندلس فيقول إنهم عرفوا فلسفة أرسطو حق المعرفة ويمزج ذلك إلى عبقرية أمة الفرس وأمة العرب . فإقبال لا ينسى العرب في تطاول الحديث به عن الفرس ثم يعمل ويربط النتيجة بالمقدمة فيرى أن العبقرية العربية كانت هلمية أصلاً .

وبسبب من ذلك لم تقع منهم فلسفة أفلاطون موقم إعجاب . وترتب
على ذلك انصرف العرب عن أفلوطين واتجهوا إلى أرسطو ، كما انتقاد الفرس
إلى أفلاطون ، ويتجلى هذا في فلسفة ملا هادى الذى لا يعترف بالقيس
ويدنو من الفسكرة الأفلاطونية الخاصة بالحقيقة .

وينبرى اقبال في معرض كلامه للرد على آراء بعض علماء الغرب الذين
قالوا ما لم يرض عنه ، فنقض رأيهم واجتهد بوابه .

ويبدو أن اقبالاً حق في بحثه هذا الذى يقصره على فلسفة الفرس ولا
يتحدث فيه إلا عن كان له في الفرس نسب ، لا يغفل حقيقة لها الأهمية
وهي أنهم من أهل لا إله إلا الله . شأهم في ذلك شأن الغرب سواء بسواء
فكم تقفه الإشارة اللاحقة إلى العرب ، كما أنه قرر أن كل الفلسفات الفارسية لم
تقت عن الدين الإسلامى بل يعجاوز ذلك ليقول إنها انتمت دبقاً . وبذلك
يتوضح لنا أن بحثه يستوعب الفلسفة الإسلامية وإن كانت جبهة أصلاً
من الفرس لا من العرب ، وما في ذلك من بأس مادموا مسلمين بل وأكثرهم
ألف وصف بلفة الضاد ، وما فرق الإسلام بين الأجفاس .

ويبلغ باقبال الكلام ذكر المذهب البابى والبهائى ويرى في هذين
أصحاء لما قال به هادى السبزوارى وهو بفصل القول في هذين المذهبين
ويذكر عقائده على علائها في معرض السرد التاريخى . أما نحن فوأننا من
الغير أن نستغنى عن ذكر بعض هذه العقائد فأغفلنا ترجمة ما أوردناه ألف
وعلى الأخص ما جاء من تفسير لبعض آيات الله ذكر الحكيم .

ويمرر اقبال على ما لوف عاداته في عقد الموازنات . لقد عهدناه موازنا
بين آراء المسلمين وفلاسفة الألمان وبين كثير من العقائد الفارسية والهنديه

وهاهو ذا يهجين القرصنة المقارنة حتى في حديثه عن بهاء الله فيقارن بين رأى له في مذهبه وآخر في مذهب هوذا فيقول إن الغلاص عند بوذا يعمل على تطويع ذرات العقل بإخاد الرغبة ، أما بهاء الله فيكون باكتشاف أصل المشق الذي يخفى في أعماق السريرة ..

وكل من بوذا وبهاء الله على القول ببقاء الطبايع والأفكار بعد ممات أصحابها ، ولتخضع من بعد لقوى لها مشابه من طابع في العالم الروحي إلى أن يجد ركيزة لها من جسد لتداوم على ما هو عند بهاء الله اكتشاف وعهد بوذا لإخاد وتدمير .

ولهذا من قول أقبال قاطع دلالة على سعة أفقه التفاني وأنه راسخ القدم لا في المذاهب الإسلامية الفاسقية والألمانية وكفى ، بل إنه إلى هذا كله محيط واسع الإحاطة بمذاهب حكماء الهدى بما يضي على بحثه طابعا خاصا ندر أن تقع على مثله لدى المفكرين والباحثين الإسلاميين .

وكأما لا يملك أقبال قدرة على أن ينفك عن ميله إلى المقارنة فينبهري بتكلامه عن بهاء الله بقصد المقارنة بينه وبين الفيلسوف الألماني شوبنهاور ، أما خاتمة الكتاب ففيها عرض على وجه الإجمال لما تضمنه البحث على وجه التفصيل وأقبال يضعه تحت نظرة تأمل مستجمعة مستوعبة على نحو دية العون على كشف ما غاب في راحة الكلام فسكاد يستغلق ورأب صدع ما كان بين فكرة وأخرى فتعثر إدراك جليلة الأمر ، وأقبال إلى هذا يدلني في هذه الخاتمة بأحكام لم يدل بها في صلب البحث وبذلك زاد فيه ما يعود بالنفع ويبدو كالجديد المفيد .

مثال ذلك قوله في إيجاز إن القنوية الفارسية قبل الإسلام تبدو من

السطحية والسفاجة في الغاية كما يشير إلى أن المجوسية قبل الإسلام كان لها صدى في مذهب بعض فلاسفة الفرس المسلمين من قدماء ومحدثين.

ولست برافع قلبي عن هذه السطور الأواخر قبل أن أقول
إني لم أكن مدمقد البنية على جعل هذه المقدمة عرضا ومراجعة للكتابات ،
بل أردت بها أن تكون تمحيصا وتمثالا لما جاء بين دفتيه ، ودراسة
لصاحبه ضمنا .

وكان الرأي أن أنقله عن أصله في الإنجليزية ، ولكن كم من مؤمل
شيء ليس يدركه ، فقد انتطعت وسيلتي إليه في أصله على طول انتظار ونفاد
صبر . وجرى القضاء بأن أستمدي من أهداني ترجمة له في الفرنسية^(١) ،
فطبت بها نفسا وما رأيت في العقل عنها بأسا . فهذا الكتاب كتاب علمي
وفرق بين عقل نص علمي لا يحتمل تصرفا ، وآخر أدبي فيه التصرف
وفق الذوق .

وبعد ، فأننا لا أملك أن أصرف عن خاطري تساؤلا يلزمني وفي
الأحايين بسهمدي ، ألا وهو ما إذا كانت لي صحبة مع اقبال في عاجل أو
آجل في كتاب له أو عنه ، بعد أن دامت تلك الصحبة خمسة عشرة عاما

[١] اتقدم بالشكر خالصا موفورا إلى الأستاذ شريف زيتوني الذي أرسل
إلي هذا الكتاب من الجزائر جزاء الله عن العلم خير الجزاء .

1. Eva Meyerovitch : La métaphysique en pers. Paris, 1980.

هل يزيد ، وتياز كنت وتعاليت يا اعلام النور ، فاما بقى على مجىء الأجل
إلا القليل الأقل ؟

القاهرة في الصيف من عام ١٩٨٦

دكتور حسين مجيب المهنى

مقدمة

إن فرط الولوع بتصوير الفيينيات تصورا مجردا دقيقا ليشكل أوضح خصيصة يمتاز بها الشعب الإيراني ، وبناء عليه فإن الدارس للأدب الفارسي يقع على أسلوب معينه في التفكير فيه مسحة من أسلوب كاهولا وكانت ، على الرغم من الأثر العميق الذي خلفه لهما ما لديهما من دقة متناهية في الفكر . ويبدو لي أن الروح الفارسية إنما تهتم على الأخص بالتفصيلي ، مما يترتب عليه تجردها من القدرة على التخصيص والترتيب ، وهي التي تشكل لها مذهبا متميزا ، حينما تقصدي لإيهان المبادئ الأساسية من حيث صلتها بما تنفي إلىه الملاحظة العامة .

إن الفكر البرهي يرى ما للأشياء من وحدة باطنة ، والشأن كذلك لدى الفكر عند الفرس . ولسكن على حين يبذل البرهي وسعه في اكتشافها من حيث صلتها بكل مظاهر التجربة الإنسانية ، وبشرح شق السكينيات المستترة في الأشياء الملوسة ، يلوح أن الفارسي يطيب نفسا بعموميتها وعالميتها الشاملة ، ولا يحاول أن يبين وفرة ما تتضمنه في صميمها وإن الخيال الفارسي المرفرف يحط على زهرة وزهرة وكأنه في نشوة سكره ، ويبدو عاجزا عن تمثل الحديقة في كل ما لها من مقومات تشملها .

وبسبب من هذا يعرف عن أعمق أفكاره وأحاسيسه في نمط من الشعر يعرف بالفرز على الأخص وهذا الشعر هو ما يجلي روح الفنان عنده .

أما المهدي فهو يطلب مصدرا للمعرفة أسمى ، ويتصر عن ذكر ما يقرص (ما وراء الطبيعة)

به من تجارب ، يتولى تقطيعها إربا إربا ويقسرها على إظهار عموميتها التي
تفصح بها . وواقع الحال أن الفارسي لا يعرف ما وراء الطبيعة إلا معرفة
جزئية على أنها أسلوب تفكير ، وعلى الجانب الآخر يجزم أخوه البرهمي في
يقين بضرورة أن يعرض نظريته على نحو توكيدي تحليلي .

ونتيجة لذلك يتوضح للتيارين بين هاتين العقليتين في التفكير .

وفي إحدى الجالتين لدينا أساليب تفكير لا تكتمل إلا اكتمالا
جزئيا ، أما في الحالة الأخرى نجد الجملة الثلاثية لفيدانغا متوغلة في عمق .

ويتحتم على دارس التصوف الإسلامي الذي يرغب في العثور على
عرض شامل لمبدأ الوحدة أن يستقريء المجلدات النخبة لابن عربي وهي
تتضمن تعاليم عميقة يشكل معها ما يتناقض اتفاقا عجيبا مع ما لمواطنيه
من عقيدة إسلامية قوية .

ومن ثم نجد تمام التشابه على نحو بين بين شقي فروع السلالة الآرية .
والمحصل من كل هذا التطور والبنظر المثالي في الهند هو بودا وفي إيران
بهاء الله ، وفي الغرب شوبنهاور ومذهبه هو تعبيره على طريقة هيجل
عن المزاوجة بين العالمية الشرقية الحرة والحمية الغربية .

بيد أن تاريخ الفكر الفارسي يعرض علونا مظهراً على حدة يختص به .

وفي إيران ربما يسبب من التأثير السامي المسوخر عليها يتبين لنا أن
النظر الفلسفي يدمج اندماجا تاما في الدين ، وكان أعلام المفكرين الأصلاء
مؤسسين في الأعم الأغلب لحركات دينية جديدة .

وبعد الفتح العربي لإيران فلنحظ أن الفلسفة النخالة قد فصلها عن

الذين من المصلين من أخذوا بفلسفة أرسطو والأفلاطونية الحديثة ، غير أن هذا البعث لم يكن سوى بث مؤقت عارض .

فعلى الرغم من أن الفلسفة اليونانية لم تسكن سوى بقعة غريبة في تربة إيران ، إلا أنها أصبحت من بعد جزءاً لا يتجزأ من الفكر الإيراني . كما أن المفكرين من بعد ، نقدوا وتكلموا بأمة أرسطو وأفلاطون الفلسفية ، وهم متأثرون بأحكام دينية مسبقة .

ولا يسمعا على حال أن تغفل عن تلك الحقيقة إذا ما شئنا أن نفهم في معنى الفكر الفارسي بعد الإسلام .

ونحن في بحثنا هذا إنما نسعى إلى أن نرسي أساساً يقوم عليه تاريخ تال لما وراء الطبيعة في إيران . وفي مثل هذا البحث وهو بحث فإرضي بعض لا ينبغي أن نتوقع أنفكاراً لها أصالتها ، ولذلك أجزى لنفسى أن أوضع القطعتين القائمتين :

١ — لقد بذلت الوسع في رسم صورة للتسلسل المنطقي للفكر الفارسي وحاولت أن أفسره في لغة الفلسفة الحديثة . ومبالغ على أن هذا صميم لم أسبق إليه .

٢ — درست التصوف دراسة أدخل في العلم وبذلت الجهد في الإشارة إلى الملامح الفكرية التي كانت في أساس هذا التصوف . وخلافاً للرأى المتقبل في عموم ، حاولت أن أبين أن التصوف هو الحاصل المتوقع اللازم الذي تمحضت عنه قوى فكرية وأخلاقية شتى كان ينبغي لها أن توقف النفس من سباتها حتى تشاهد للحياة مثلاً أعلى .

وسبب من عسدم على بلغة الزند كانت معرفتى بزردهشت معرفة منقوصة أما فيما يختص بالقسم الثانى من مؤلفى هذا فقد تيسر لى أن أطلع على مخطوطات فارسية وعربية أصيلة إضافة إلى مؤلفات كثيرة تتعلق ببهرتى وها هو ذا ثبت بالمخطوطات الفارسية والعربية التى استمددت منها السكفرة السكائرة من للمعلومات التى أوردتها .

تاريخ الحكاء للبيهقى (المكتبة الملكة فى برلين) ، شرح أنوربا مع النص الأصلى لمحمد شريف الهروى — حكمة المعين للسكانى (مكتبة الملكة المهدى) شرح حكمة المعين لابن المبارك البخارى ، شرح حكمة المعين للعيسى — عوارف المعارف لشهاب الدين السهروردى ، مشكاة الأنوار للفرزلى ، كشف المحجوب للهجوبرى ، رسالة النفس للأفضل السكائى مترجمة عن أرسطو ، رسالة مير سديد شريف ، خاتمة سعيد محمد جيزودراز ، منازل السائرين لعبد الله اسماعيل الهروى ، جاويد نامه لأفضل السكائى بمكتبة المتحف البريطانى ، تاريخ الحكاء لشمهزورى ، مؤلفات ابن سينا رسالة فى الوجود لمير جورجانى بمكتبة جامعة كبردج ، جاويدان كبر ، جام جيهان نما ، مجمع فارسى رسالات للنسفى رقم ١ ، ٢ بمكتبة كلمة تراقى .

الثوية الفارسية

زردشت

الثنوية الفارسية

زردوشت

ينبغي على الدوام أن يدوا زردشت حكيم إبان الأقدم المقام الأول في تاريخ الآريين الفكري ، بعد إذ بلغ مفهوم الجهد من دوام تَجْهَوَالِهِمْ في سهول آسيا الوسطى فاستقر بهم المقام لزراعة الأرض في العهد الذي كانت ترانيم الفيدا مرتلة . وهذا الأسلوب الجديد في الحياة واستقوارهم كأصحاب ممتلكات ، مما أثار عليهم حقد القبائل الآرية الأخرى ، تلك القبائل التي لم تكن تخلص بعد مما لها من عادات وتقاليد البداوة البدائية ، وكانت تعين الفرصة لسلب ونهب ذوى قراباتها الذين نالوا من الحضارة حظا .

وترتب على ذلك صراع بين أسلوبين من أساليب الحياة ، بادية ذى بدء لنفسكرهم لما اشتركوا فيه من ألوهيته المتعلقة ديو وأهورا .

وفي الحق أن هذا بداية لمسمى طويل للتفرد ، وهو ذلك التفرد الذى بت الصلة شيئا فشيئا بين الفرع الآرى وبين القبائل الآرية الأخرى وفى النهاية تجلى هذا فى دين زردشت نبي الفرس العظيم الذى عاش ونشر تعاليمه فى عهد سولون وطاليس .

وفي ذلك الضوء الضئيل الذى تلقىه بحوث المستشرقين المحدثون يستبين لنا أن قدماء الآريين ينقسمون طائفتين : أما أهل الطائفة الأولى فهم أنصار قوى الخير وأتباع الطائفة الأخرى أنصار قوى الشر .

وفى تلك الحقبة تصدى هذا الحكيم العظيم للحد من جلدتهم وبدافئ
من حماسته الروحية قفى قضاء مبرما على مذهب الشياطين وعلى غير المقبول
من طقوس كهنة المجوس^(١).

وليس من هذا هنا أن نعرف بدشأة وتطور مذهب زردشت . وإنما
نريد لفاقى نظرة على ماله من مظاهر متعلق بما وراء الطبيعة .
وسلنتزم بالثلاث الفلصفى الخاص بالرب والإنسان والطبيعة .

يذهب جايمر فى كتابه حضارة الآريين الشرقيين القدماء إلى أن
زردشت ورث عن أسلافه الآريين مبادئ أساسيين أولهما وجود قانون
فى الطبيعة والثانى وجود صراع .

ولأن ملاحظة هذا القانون وهذا الصراع هى التى تشكل الأساس
الفلسفى لمذهبه .

أما المشكلة التى واجهته فهى إيجاد الصلح والوثام بين وجود الشر والخير
الإلهى الخالده . وقد عبد أسلافه عديدا كبيرا من الأرواح وكان يجمعها بتمامها
فى وحدة يسميها أهورا مزدا . كما جمع كل قوى الشر فى وحدة مشابهة
يسميها دروغ أهريمان . وبفضل هذا التوحيد تأتى له إقرار مبادئ أساسيين
كان يمدحها على حد قول هوج قوتين غير منفصلتين ، بل كان عنده أنهما
مظهران لنفس الوجود الأصلى . ويجزم هوج بأن نبي إيران القديم كان
على الوجدانية من وجهة النظر اللاهوتية إلا أنه كان ثنويا^(٢) من وجهة
النظر الفلسفية . ولكنه كان يوقن بوجود أرواح لها ازدواجية كالتوأمية
تخلق الحقيقة وغير الحقيقة ، وفى الوقت عينه كان يرى أن هاتين الروحين
تتحدان فى الخالق الأعلى^(٣) ، وهذا ما فيه إيماء إلى أن مبدأ الشر يشكل

جزءاً في جوهر الألوهية ، وعليه فالصراع بين الخير والشر لا يبدو أن يكون صواعماً بين الإله ونفسه . وجهده المبدول المصالحة بين الوجودانية اللاهوتية والثورية الفلسفية . يحتمل ضعفاً ترتب عليه إنشقاق بين أتباعه وأشياعه .

أما الزنادقة^(٥) - الذين يسميهم هوج الملاحدة نفى تقديرى أنهم كانوا أكثر مطلقية من خصومهم ، وهم يؤكدون التفرد المتبادل بين الأرواح الأصلية : على حين يرى الجوس اتحادها .

ولقد حاول الآخزون بالوحدة أن يقفوا موقف المعارضة من الزنادقة . بشق الوسائل ، ولكن اعتمادهم على عبارات وتعبيرات مختلفة للأعراب عن الوحدة للتوأمين البدائيين يشير إلى عدم الرضا عن تفسيرهم الفلسفي الخاص بهم ، فضلاً عن عطف معارضة خصومهم . ويورد الشهرستاني^(٦) في إيماز ما للمجوس من مختلف الشروح . وعند الزروانية أن الدور والظلمة كغطيط للزمان اللامتناهي . ويؤكد الجيومارثية أن المبدأ الأصلي كان الفور الذي كان يمتشي قوة معادية ، وهذه الفسكرة المفعمة بالخشمية كانت سبباً في نشأة الظلمات . وفي يقين فرقة أخرى للزروانية أن المبدأ الأساس خامرته الشكوك في شيء ، وهذا من تشككه هو ما جاء بأهريمان .

ويدور كلام ابن حزم^(٧) على أن فرقة أخرى تبين أن أصل الظلمات عبارة عن إظلام جزء من المبدأ الأصلي للدور .

وسواء أكان في الوسخ أم لم يسكن المصالحة بين الثورية الفلسفية لزردشت وبين وحدانيته فما لأريب ولا مرأ فيه بالمسبة لما وراء الطبيعة أنه ألح إلى فسكرة عميقة تمس الطبيعة النهائية .

ويلوح أن هذه الفسكرة كان لها أثرها في الفلاسفة اليونانية القديمة^(٨) ،

والتصور المسيحي الغفوصى البدائى ، كما تأثرت بعض مظاهر الفلسفة الحديثة الغربية^(٩) بالواسطة . إنه حقيق بأعظم توقير وتقدير لأنه واجد مشكلة الكثرة الموضوعية فى روح فاسفية ليس إلا ، بل لأنه بعد أن بلغ نفوية لما وراء الطبيعة بذل الجهد فى تطوير نفوية للبدئية إلى وحدانية أسى .

ويبدو أنه فهم مافهمه الحذاء الصوفى الألمانى بعده بطويل زمان من أن التفوق فى الطبيعة لا يمكن تفسيره دون أن يقامس الإنسان مبدأ للسلبية أو التباين التلقائى حتى فى طبيعة الإله نفسه .

أما من جاءوا بعده مباشرة فما فهموا تمام الفهم ما كان لمعلمهم من عمق فكرته ، ولأنه سوف نرى من بعد على أى نحو كان التعبير عن أفكار زردشت متجليا فى مظهر روحى فى بعض أفكار الفرس فى المقلب من الأيام .

أما من حيث تصويره لتكوين العالم فإن ثنويته تنففى به إلى تقسيم الكون كله إلى قسمين هما الكائن والحقيقة ، أى كل المفجزات الطبيعية الحسنة التى تصدر عن القوة الخالقة للروح الطيبة ، وغير الحقيقة^(١٠) وهى جميع المفجزات السيئة التى تأتى من الروح المعادية . وإن المالك الأسمى لهاتين الروحين فى القوى المضادة للطبيعة ، وهى دائمة الصراع بين قوى الخير وقوى الشر . ولكن يجدر بنا أن نكون على ذكر من أن شيئا لا يتدخل بين الأرواح الأصلية ومفجزاتها الخاصة بها .

إن الأشياء حسنة أو سيئة بسبب من صدورهما عما يصدرها حسنا كان أو سيئا ، ولأنها بطبيعتها الخاصة لا تباين بينها .

أما فكرة الخلق عند زردشت فتختلف اختلافا جوهريا عن فكرة

أفلاطون وشوبنهاور ، فعمدها أن أجواء الحقيقة التجريبية تمكن أفكارا
ديوية أو لا دنيوية وهي متعلقة بالحقيقة وبالمظهر . ويقول زردشت بوجود
طبقتين للوجود ليس إلا ، وتاريخ العالم ليس سوى صراع متزايد بين
القوى المتقابلة في هاتين الطبقتين . والمستوجب من جانبنا أن نشارك في ذلك
الصراع أسوة بكل ما نشارك فيه ونقف إلى جانب النور الذي سوف يكون
له النصر في عاقبة الأمر على روح الظلمات .

وما وراء الطبيعة عند نبي الفرس كما هو الشأن عند أفلاطون متعلق
بالأخلاق ، وإن تأثيره الأخلاقي ليبدو فيما تتميز به بيئته من طابع أخلاقي
خاص .

وفكرة زردشت الخاصة بصير النفس غاية في بساطتها ، فعمده أن
النفس هي خلق وليست جزءا من الإله ، كما أكد ذلك من بعد عباد
مترا^(١١) وكانت لها بداية في سالف الزمان إلا أنها تقدر على أن
تبلغ الحياة الاخلاقة بصراعها ضد الشر وذلك على المسرح الأرضي
لنشاطها .

إن لها حرية الاختيار بين السبيلين هما الخير والشر ، وعلاوة على
حرية الاختيار زودها النور بالضمير^(١٢) ، القوة الجهورية ، النفس ، الفكر ،
الروح ، العقل ، وفراوشي^(١٣) وهو روح من الأرواح موكلة بحماية الإنسان
في سفرته إلى الإله .

أما المزايا الثلاث الأخيرة^(١٤) فتجتمع بعد الموت وتشكل كلا
لا يتجزأ .

فالنفس الخيرة وهى تزايل مقورها الجسمانى تسمو إلى مفاطيق عالية
يفنى لها أن تطوى مراحل الحياة القالوة :

— منطقة الأنسكار الطيبة .

— منطقة السلام الطيب .

— منطقة العدل الطيب .

— منطقة المجد السرمدى^(١٥) ، حيث تتحد النفس الإنسانية مع مبدأ
الدور دون أن تفقد شخصيتها .

مانى ومزىدك

مانى ^(١٧) ومزدك ^(١٨)

رأبنا الحل الذى أوجده زردشت لمسألة التنوع ، وذلك الجدل اللاهوتى أو بالأحرى الفلسفى الذى أفضى إلى الانشقاق فى الكنيسة الزردشتية .

ومانى وهو نصف فارسى ومؤسس المجتمع بدون إله ، كما يعسده المسيحيون يتفق مع هؤلاء الزردشتيين الذين اتبعوا هذا الفى فى مذهبه .

ويواجهون المسألة بروح مادية محضة ، وأهوه ذو نسب فى الفرس ، هاجر من همدان إلى بابل حيث ولد مانى فى عام ٢١٥ أو ٢١٦ للميلاد ، فى عصر بدأ المبشرون البوذيون يبشرون بالترقانا فى بلاد زردشت .

والطابع الذى يتميز به مذهب مانى الدينى ، ونشره فى جرأة لمذهب انخلاص للسوحى ، مطلقته فى تأكيد أن هذا العالم شر أصلا ، بحيث يستوجب حياة زهد فيه وإعراض عنه ، كل هذا أكتسبه عظيما من قدرة ، فما كان له التأثير فى الفكرة المسيحية الشرقية ^(١٨) والغربية ، وكفى ، بل ترك آثارا غامضة فى تطور فكر ماوراء الطبيعة فى إيران .

ولقدع للاسئراق تدبر المصادر التى استمد منها مانى مذهبه ، ولناخذ فى وصف وتحديد القيمة الفلسفية لمذهبه فيما يتعلق به الأصل الظاهرى للسكون .

والخصوصية الوثنية على حد قول إردمان تذهب إلى أن تنوع الأشياء مصدره من اختلاط أصلين خالدين هما الدور والظلام للمفصلان أحدهما من الآخر

وكل منهما مستقل بذاته . إن مبدأ الدور يتضمن فكرًا عشريني : الوداعة والمعرفة والفهم والغموض والذكاء والحب والتحقق والإيمان والمودة والحكمة .

أما مبدأ الظلام فيضمن فكرًا خمسيني : الرطوبة والحرارة والفار والسم والسمية وفيما يتعلق بهذين المبدأين أحدهما بالآخر يعرف ماني خلود الفضاء والوقت ، وكل يتضمن المعرفة والفهم والغموض والذكاء والهوب والهواء والماء والضوء والنار .

وفي الظلمة وهي الأصل المؤنث في الطبيعة اختفت عناصر الشر التي تركزت على مر الزمان وأوجدت الشيطان بهيمته المفسدة وهي مبدأ النشاط . وإن هذا الوليد الأول الذي جاء من رحم الظلام الوحشي ، أغار على مملكة الملك والدور ، وقد شاء أن يدرأ عاديته فخلق الإنسان الأول .

وقامت حرب شعواء بين هذين المخلوقين وتكشفت تلك الحرب عن هزيمة ماحقة للإنسان الأول . والإنسان بفطنته وفق في مزج عناصر الظلام الخمسة بعناصر الدور الخمسة . وعلى ذلك أصدر ملك منطقة الدور إلى بعض ملائكته بتشجيع السكون من تلك العناصر الممزوجة رغبة منه في إطلاق ذرات النور من سجنها . أما السبب في أن الظلام كان أول من هاجم الدور ، فهو أن الدور وهو طيب العنصر ما كان ليستطيع تقبل الامتزاج ومنه تضرره . أما تسكونين العالم عدد ماني إزاء العقيدة المسيحية ، الخاصة باخلاص فشيبييه بفسكرة هييجل فيما يتعلق بالنالوث . وعنده أن الخلاص عملية جسمانية ، وكل ما يتولد فيها هو إطالة أمد سجن الدور ، وهذا مغاير لغاية ومادة السكون .

وذرات النور السبعيفة تطلق دوماً من الظلام الملقى في حاوية لا قاع لها
تحيط بالسكون ومع ذلك فإن الدور الطليقي يبلغ الشمس والقمر ، ومن
هناك تحملها الملائكة وتبلغها مقطعة الدور ، وفيها مقام ملك الجنة وهو
ملك العظمة وهذه لحظة موجزة عن تكوين العالم العجيب عند ماني^(١١) .
إنه يطرح ما افترضه زردشت من قوى خلاقة لشرح مشكلة الوجود
الموضوعي إنه يعخذ لنفسه تصوراً مادياً للغاية في تلك المسألة ، فهو ينسب
السكون الظاهري إلى امتزاج الأصلين الغالدين ، المستقلين ، فالظلام ليس
جزءاً من المادة الكونية وحسب ، وإنما هو كذلك المصدر الذي يقر فيه
النشاط ، وهو في غفوة إلى أن يطلق في السكائن عندما تحين اللحظة المواتية
وإن فكرته الأساسية فيما يخص بتكوين العالم للشبه شبهاً عجيباً فكرة
الفكر المهدى العظيم كابيلا ، وهو الذي يفترض أن نشأة السكون معزوة
إلى سقا (الخير) وتاما (الظلام) وراجا (حركة الرغبة والهوى) وهذه
تتعدد لتفشي الطبيعة ، حينما يختل توازن المادة الأولية ، ومن التحول^(١٢)
المختلفة لمسألة التفرع التي أوردها أصحاب الفيدا وهم يتلمسون القدرة الخفية
لماي والتي يدركها لا يفتقر وقد شرحها بعد ذلك بطويل وقت في مذهبه
الخاص بأن الوجود هو ذاته أو هو ما هو عليه ، وإن العمل الذي جاء به
ماني حل ساذج ولكنه حري بأن يجد له مكاناً في تاريخ تطور الأفكار
الفلسفية . وقد تكون قيمته الفلسفية تافهة ، وليكن ما من ريب في أن ماني
كان أول من قال بأن السكون كانت نشأته من نشاط الشيطان ، وعلى
ذلك فهو سوء أصلاً ، وهذا ما يبدو لي أنه يشكل التعبير المنطقي الوحيد
للمذهب يدعو إلى الزهد على أنه مبدأ موجه للحياة . وفي عصرنا الحاضر
انقاد شوبنهاور إلى الأخذ بالمتحصل من هذا الرأي ، وهو يخالف ما يذهب
(ما وراء الطبيعة)

إليه ماني ، فيظن أن مبدأ الموضوعية أو الافراذى للرغبة في العيش قائم في الطبيعة نفسها من الإرادة المبدئية وليس مستقلا عنها .

ولنعرض الآن بالدراسة لمزداك إشتراكي إيران العظيم .

ظهر في الشيوعية القديم على عهد أنوشهروان الملك العادل (٥٣١ — ٥٧٨) وقد قام بحركة ثدوية أخرى معارضة لمذهب الزروانى السائد^(٣١) .
وشأن مزدك كشأن ماني في القول بأن تنوع الأشياء إنما يصدر من امتزاج أصول مستقلة ، خالدة ، يسميها شيد أى الدور . وتار أى الظلمة غير أنه يختلف عن سلفه في تأكيد أن امتزاج الأشياء وانفصالها نهائيا ، ليس سوى أمر عرضي ولا ينتج البتة عن اختصار .

ولإله مزدك ذو شعور وملك أربع قوى أساسية في وجوده السومدى القدرة على التمييز والتذكر والفهم والابتهاج — وهذه القوى الأربع أربعة تجليات شخصية توجه مسار المكون ومرد التنوع في الأشياء والناس إلى التشكل المتنوع للأصول المبدئية . غير أن السمة الأكثر تمييزا لتعليم مزدك شيوعيته التي تعكس وميضاً لروح الفلسفة المتعلقة بنشأة للعالم عند ماني — وعند مزدك أن الناس جميعا بمنزلة سواء ، أما فكرة ملك الفرد فلما كانت إلا من نزغات الشيطان ، وهو عدو ، يرغب في جعل دنيا الرب مشروحا لشقاء ليس له من نهاية . إن هذا المظهر المميز لتعاليم مزدك كان أعنف ماصدم ضمير زردشت وأفضى في العاقبة إلى هدم مذهبه العظيم ، وكان الظن به أن يهطق النار المقدسة بمجزأة منه وأن يحملها شاهداً على أن نبوته إنما كانت حقا .

نظرة الى الوراء

نظرة إلى الوراثة

ظهرنا على بعض مظاهر الفكر الفارسي قبل الإسلام ، ولكن بسبب من عدم علمنا بتنهات الفكر الساساني وكذا الأوضاع السياسية والاجتماعية والفكرية التي قوت تطوره ، عجزنا عن عرض صورة مكتملة للسلسلة الأفكار . إن الأمم شأنها شأن الأفراد في تاريخها الفكري تبدأ بالموضوعي . ومع أن نزعة زردشت الخلقية العارمة خامت لونا روحيا على نظريته الخاصة بأصل الأشياء ، فإن الحاصل الحقيقي لهذه الفترة من التفكير المجرد في إيران لا يبدو أن يكون ثقوبة مادية . وإن مبدأ الوحدة ، وإن كان باعنا فلسفيا لسكل ماهو كائن ليس سوى النظرة العجلى لهذا المظهر من مظاهر التطور الفكري في إيران .

وإن ذلك الجدل الذي قام بين تلاميذ زردشت لتبدل على أن التصور للواحدى للعالم قد بدأ ، ومن أسف أننا نعدم دليلا يتيح لنا الإيقان بما يتعلق باتجاه الفكر الفارسي قبل الإسلام إلى وحدة الوجود .

ومن المعلوم أنه في القرن السادس الميلادي وجد ديوجين وسامبرسون وغيرهما من المفكرين الآخذين بالأفلاطونية الحديثة أنفسهم في ضرورة أن يجدوا لهم موثلا في بلاط الملك العادل أنوشيروان لما حاق بهم من اضطهاد جوسلتيان ولقد أمر هذا العادل الفارسي العظيم بقتل السكعب له عن

السكوتية واليونانية ، ولمكننا لا نملك من واقع التاريخ دليلا على مبالغ
تأثر الفكر الفارسي بهذا كله .

ولقد كثر كلامنا الآن على ظهور الإسلام في إيران ، فالإسلام قد هدم
ما كان قائما من كيانات قديمة للأشهاد ، وجاء الروح المتألمة في فكرة اليونانية
جديدة بحجة ، كما أن الفئوية اليونانية الخاصة بالرَب والمادة تتميز عن الفئوية
الفارسية الخاصة الخاصة بالرَب والشيطان .

ظهور الاسلام ودخول الفكر اليوناني

٢ - الأرسطيون والأفلاطونيون

المحدثون في إيران

بدأ عصر جديد لتاريخ الفسكف الفارسى بفتح العرب لفارس . ولكن خرسان العرب المفاور الذين وضعوا بسهولة هذا للاستقلال السهامى عند هذا الشعب العربى فى القدم ، عجزوا المعجز كله عن أن يمسوا الحرية الفكرية لهؤلاء الزردوشئين الذين دخلوا فى دين الله .

وإن الثورة السياسية التى أثارها الفتح العربى تمهد بداية لظاهرة تأثير وتأثر بين الآريين والساميين ، ونجد أن الفارسى وهو يسمح لسكياته كله بأن يتأثر بالصامية تمام التأثير ، بطوع الإسلام فى تودة وهدره لما اعتاد من تفكير يختص به .

أما فى الغرب ، فإن القطعة الهيكلية شرحت دنيا فارسيا آخر ، هو المسيحية ، وفى الحالتين ، تبدى نتائج الشرح شبها مرموقا . وفى كل حال يسعى الفسكف إلى التخفيف من شدة لقانون مطلق مفروض وافد من الخارج على الفرد ، وفى عبارة واحدة هذا مسمى فى جمل الخارجى داخليا . وهذه عملية تطوير للفكر اليونانى مع الإضافة إلى أسباب أخرى أعاققت تطور عملية التصور وبذلك كانت محولا بين الموقف الذاتى الخالص للباسفة الفارسية قبل الإسلام والموقف الموضوعى للمفكرين من بعد .

وفى حسابى إلى حد كبير أنه بسبب من تأثير الفسكف الأجنبى عاد الظهور إلى الليل إلى الواحدة القديمة فى أواخر القرن الثامن ، وقد اتخذت

مظهرها أكثر روحانية ، وفي تطورها التالي أحييت القديسة الفارسية القديمة الخاصة بالغور والظلام وحفظتها أكثر روحانية ، كما أن الفطنة اليونانية وهبت حياة جديدة للفطنة الفارسية الوقادة ، وساهمت في تطوير الفكر الفارسي واستوعبه في آخر الأمر ، ولنا سبب كاف لاستقراء سريما ولو مع كراهية التكرار مبادئ الأفلاطونيين المحدثين من الفرس ولا يجدر بهم فضل الاهتمام في تاريخ للفكر الفارسي الخالص .

ومع كل ينبغي أن نكون على ذكر من أن الحكمة اليونانية انتشرت إلى الشرق الإسلامي عبر حران والشام . وقد أخذ أهل الشام بالفكر اليوناني في أحدث مراحل ، ونفى به الأفلاطونية الحديثة وقدموا إلى اللاتنيين ما حسبوا أنه فلسفة أرسطو على الحقيقة . ومن عجب أن فلاسفة العرب والفرس تغالفوا فيما بينهم واحتدم جدالهم فيما كانوا يحسنونه من أرسطو وأفلاطون الحقيقية ، وما دار بينهم قط أنه لا غنية لهم عن العلم باليونانية كيما يفهموا حق الفهم فلسفتها . وبلغ من جهالتهم بأنهم حسبوا أن ترجمة موجزة لأبيدافلاطون هي إلا هبات أرسطو . وكان ينبغي لقرون أن تعاقب عليهم حتى يتأني لهم أن يفهموا هذين المعلمين العظيمين للفكر اليوناني .

ونحن في ريب من أن يكونوا قد فهموه تمام الفهم في يوم من الأيام .

وغير شك أن ابن سينا أكثر وضوحا وأصالة من الفارابي وابن مسكويه^(١) ، وابن رشد الأندلسي مع أنه أقرب إلى أرسطو من كل من سبقوه ، كان هؤلاء الفلاسفة في أعمق فلسفة . وليس من انصاف الحق أن نعتهمهم بأنهم قلدوها في تسمية ذلك .

إن تكبرهم بمرض محاولة في دولم لشق طريق في متاهات مضللة تبعث اليأس لترجمات قام بها من لا علم لهم بالفلسفة اليونانية . وكان عليهم أن يعيدوا القفـح كبر ويعملوا الروبة في فلسفة أرسطو وأفلاطون . وشروحيهم جهد مبذول عما خفى وليست عرضا للحقائق . وإن الملابس التي أحاطت بهم ولم تعلمهم على تشكيل فكر مستقل ، تشير إلى روح ذات فطنة ، إلا حبيسة مع الأسف بين أكوام من بله وغباء يقضي رقعا شيئا فشيئا بلباب صبور يفصل الصواب عن غير الصواب .

وبعد ما أتدبرنا من ملاحظات مبدئية ، لنتناول بالدرس المحمين وللفسرين الفرنس للفلسفة اليونانية الراجدة نلوا الآخر

ابن مسكويه^(٣)

لنطرح جانباً اسم السرخس^(٤) الفراءى الذى كان تركياً ، والوازى الطيب (المتوفى عام ٩٣٢ م) ، الذى كان وفياً لأفكاره الفارسية ، يعد النور أول مخلوق ويقول بخلود المادة ، والفضاء والزمن ، ولنباع إلى اسم واسع الشهرة لأبى على محمد بن محمد بن يعقوب المعروف بابن مسكويه . وكان خازناً لاسلطان البويهى عضد للدولة وهو من أعظم المفكرين القروس للشتغلين بالتوحيد والطب والأخلاق والتاريخ . وهذه نبذة موجزة عن مذهبه مستمدة من كتابه المشهور « النور الأصفر » المنشور فى بيروت .

١ - وجود المبدأ القهائى :

هذا يتبع ابن مسكويه أرسطو ويقوم حججته على الحركة الجسمانية . وكل الأجساد مزودة بالقدرة على أن تتحرك الحركة التى تلزم لها ، وهى قدرة تتضمن جميع كفايات التنفير ، وهى لا تصدر من طبيعة الأجسام .

والحركة تستوجب إذاً مصدراً خارجياً أو الحرك الأول . والفرض الذى يقول بأن الحركة يمكن أن تشكل جوهر الأجسام نفسها تكذيبه التجربة .

والإنسان على سبيل المثال له القدرة على أن يتحرك بحرية ولكن أخذاً من الفرض السابق ذكره فإن الأجزاء المختلفة لجسمه يجب أن تستمر فى الحركة حتى بعد أن يكون بعضها قد انفصل عن بعضها الآخر .

وإن سلسلة أسباب الحركة يجب أن تنف عتد سبب هو نفسه لا يتحرك

ويحرك الباقي . وحركة السبب الأول جوهرية لأن الظن بأن الحركة في السبب الأول سوف يستوجب تراجعاً لا ينفقه وهذا محال .

إن الحرك الذي لا يتحرك فريد . وإن تمد الحركات الأصلية ينبغي أن تحتوي شيئاً مشتركاً في طبيعتها ، بحيث يمكن أن تكون مرتبة في نفس الطبقة .

ويجب كذلك أن تتضمن بعض النقاط المختلفة لكي يمكن تمييزها فيما بينها . ولكن هذا التشابه والتعالف في الجزئيات يستوجب وجود تركيب في أصولها ، وهذا التركيب وهو صورة للحركة كما أظهرنا وجد في أول سبب للحركة . إن الحرك الأول فضلاً عن ذلك خالده وغير مادي .

وبما أن العبور من اللاوجود إلى الوجود صورة للحركة ، وأن المادة خاضعة على الدوام لنوع من الحركة ، لا يترتب على ذلك إلا أمر واحد ليس خالداً أو مشارك للمادة يجب أن يكون حركة .

٢ - معرفة النهائي :

إن كل معرفة إنسانية تبدأ بأحاسيس تتحول بالتدريج إلى أفسكار . والمراحل الأولى للتعقل مشروطة بالوجود الخارجي للهقيقة .

ولكن تقدم المعرفة يتضمن إمكانية التفكير دون أن يكون هذا التفكير مشروطاً بالمادة . إن الفكرة تبدأ بالمادة ، ولكن غايتها هو أن نفسها شيئاً فشيئاً من الشرط الأول لإمكانيتها الخاصة بها . وثمة مظهر آخر أكثر سمواً يبلغه الخيال وهو القدرة على الإعادة والاحتفاظ بصورة أو شكل لشيء ، دون الرجوع إلى الوجود الخارجي لشيء نفسه .

وقى تشكيل المعاني المجردة يبلغ الفسكون مظهرها ككشف سميراء ، أما تجويز المادية ، مع أن المعنى المجرد في تولده من المقارنة بمخلق الإدراك ، إلا يمكن أن تعد كالحالة المتجربة من السبب المدفع من الأحاسيس

ولكن كون تصور المعاني المجردة يرسو على الإدراك لا ينبغي أن ينفى بقا إلى أن نجعل البون البعيد بين المعنى المجرد والإدراك .

والإدراك الفردى يخضع لتغيرات لها الديوام وهذا ماله الأثر في طابع المعرفة القائمة على مجرد الإدراك ..

وعلى ذلك فالإدراك الفردى يتعرض من عنصر الديمومة .

وعلى النقيض من ذلك ، فإن المعنى المجرد السكلى لا يتأثر بقانون التغير . إن الأفراد يغيرون أما السكلى فلا يمس شيء . إن من طبيعة المادة أن تخضع لقانون التغير ، وكلما زاد تحول الشيء من المادة قلت قابلية للتغير .

والله متحرر تحورا مطلقا فيما يتعلق بالمادة ، وعليه فهو ثابت ثباتا مطلقا ، وإن تحرره هذا التام إزاء المادية هو الذى يجعل تصورنا له أمرا يتمثرا أو يتعذر . والغاية من كل تعليم فلسفى هو تنمية القدرة على التفكير والتأمل فى المعاني المجردة الخالصة ، وجاء أن تتقدر درجة دائمة على جعل تصور شيء غير ماضى أمر فى الإمكان ..

٣ - كيف يخلق الواحد الكثير :

فيما يتعلق بهذا ، يجدر بنا أن ننتبه إلى تقسيم بحثنا إلى قسمين

ق-ين :

(١) إن العامل أو السبب النهائي خلق العالم من لا شيء ، ويقول إن الماديين يؤيدون أن المادة خالدة وينسبون الصورة إلى القدرة الخالقة لله . وعلى ذلك فمن المقبول أنه حينما تنتقل المادة من صورة إلى أخرى ، نعلم الصورة الأولى فناء تاما . ولو لم يكن لها الفناء التام ينبغي لها أن تنتقل إلى جسم آخر ، وتوجد في الجسم نفسه . إن الاختيار الأول تناقضه التجربة اليومية . وإذا ما حاولنا فكرة من شئنا إلى ما لم يكن صلب فإن استدارة الكرة الأولى لا تنتقل إلى جسم آخر . والاختيار الآخر مستحيل سواء بسواء فلزام أن نتبين أن الصورتين متناقضتين ، المحيط والطول ينبغي أن يوجد في نفس الجسم ، ويترتب على ذلك أن الصورة الأصلية تنتقل إلى القدم المطلق حينما نقول الصورة الثانية ، وهذا ما يقيم الدليل على أن الصفات أي الصورة واللون وما إلى ذلك تأتي إلى الوجود من تمام العدم . وكما ندرك أن المادة ليس لها الخلود كالهفة ، ينبغي لها أن تقف على الحقيقة في القضايا التالية :

— إن تحليل المادة تنتج عدة عناصر متباينة ، ونوعها تؤول إلى عنصر واحد بسيط .

— لا انفصال بين الصورة والمادة ، ولا يلقى الصورة أي تغير في المادة .

ويستطعن بن مسكويه من هاتين القضيتين أن الجوهر كانت له بداية في الزمان . والمادة شأنها في ذلك شأن الصورة لا بد أن تسكون قد وجدت ، لأن خلود المادة . يوجب خلود الصورة ، ولأنها لا يمكن أن تعد خالدة .

(ب) عملية الخلق . وما لسبب في هذا التنوع العظيم الذي نصادفه في كل ناحية ؟

كيف يمكن أن يكون المتعدد قد خلقه الواحد ؟

عندما يقول الفيلسوف ، إن شيئاً واحداً ينتج عدداً من الآثار المختلفة ، فإن كثرتها يمكن أن تنبع من سبب من الأسباب العالية :

— إن سبب امعلاك القدر المختلفة فالإنسان على سبيل المثال يعانف من مجموعة عقاصر وقدر مختلفة ، يمكن أن يكون السبب في أعمال متباينة .

— السبب في أنه يعمل بمواد مختلفة .

ولعل من غير الصحيح أن أية قضية من هاتين القضيتين كالسبب النهائي — الله . إنه يملك قدراً مختلفة ، وكل منها متميزة عن الأخرى ، ويبدو جلياً أن هذا محال ، إذ أن طبيعته لا تعرف كيف تقبل التشكيل . إذ كان الظن أنه استخدام مختلف الوسائل لينتج القنوع ، فمن خالق هذه الوسائل ؟

ولو كانت هذه الوسائل بسبب للقدرة الخالقة من قدرة أخرى خلاف القدرة النهائية ، لوجدت كثرة من الأسباب النهائية . وإذا ما كان السبب النهائي نفسه قد خلق هذه الوسائل ، لكان لجأ إلى استخدام وسائل أخرى لخلق تلك الوسائل . أما القضية الثالثة لا يمكن قبولها كذلك كتصور للعمل الخالق . إن الكثرة لا يمكن أن تصدر بسبب من عامل وحيد .

ويترب على ذلك أنه لا وجود إلا للحل واحد لهذه الصعوبة ، وهو السبب النهائي خلق شيئا واحد أفضى إلى خلق شيء آخر .

وهنا يحصى بن مسكويه الفيوضات المعادة في الأفلاطونية الحديثة ، وهي فيوضات تزداد كثافة شيئا فشيئا حتى تبلغ العناصر الأولية ، وهي التي ترتبط كيما تنشئ صوراً للحياة تتدرج في سموها ، وشيئلي يخصص نظرية بن مسكويه (٤) في التطور : « إن ترابط الجواهر الأولية أنتج العالم المعدنى ، وهو أدنى صورة للحياة . وللخلق مظهر أسعى في العالم النباتى . وهذا ما بدا أول ما بدا في النبات الذى يعمو من تلقاء نفسه ، وبعد ذلك تآلى النباتات والأشجار بأنواعها ، وهي التي تمس حد العالم الحيوانى ، بحيث يبدى خصائص حيوانية بعميقها . وبين عالم النبات وعالم الحيوان صورة خاصة للحياة ليست حيوانية ولا نباتية ، وليكهما تشترك في خصائصهما [كالرجلان مثلاً]

أما الخطوة الأولى بعد هذا المظهر الوسطى للحياة فهو القدرة على الحركة ، حتى في حاسة اللمس عند صفار الديدان في زحفها على الأرض .

إن حاسة اللمس في تمييزها على الحسوسات تولد صوراً أخرى اللمس إلى أن نبلغ مستوى الحيوانات العليا التي يبدو الذكاء في الظهور لديها على نحو تصاعدى

إن الإنسانية ملوثة عند الفرد ، وهو الذى يخضع لتطوراً أكثر تقدماً ويبلغ مرحلة أفقية ويستطيع فهماً مشبهاً للإنسان . وهذا تفتى الحيوانية وتبدأ الإنسانية »

(ما وراء الطبيعة)

٤ - النفس :

وكما نفهم ما إذا كانت النفس تمتلك وجودا خاصا بها ، يتحقق علينا أن نقدر المعرفة الإنسانية . إن الخاصة الأساسية للمادة هو عجزها عن أن تبدو في صورتين مختلفتين في وقت مما . ولكي نحول ملققة من فضة إلى كوب فضي ، يلزم من ذلك أن ندمج صورة الملققة وهذه الخاصة عامة في كل الأجسام ، وما مجرد من هذا لا يمكن أن يعد جسما . وما دام الأمر كذلك إذا ما درسنا ما طبيعة الإدراك ، وجدنا في الإنسان ما يقدر به على أن يعرف أكثر من شيء في وقت واحد ، وأن يوجد عدة صور متباينة في الوقت عينه .

إن هذا الأصل لا يمكن أن يكون هو المادة ، وماذا إلا لأنه . لعدم الخاصة الأساسية لها . إن جوهر النفس يتألف من قدرتها على إدراك عددًا خاصا من الأشياء في وقت ولحظة من وقت . ولكن قد يمكن الاعتراض بأن أصل النفس يحتمل أن يكون ماديا في جوهره ، أو أنه وظيفة للمادة .

ومن الأسباب ما يدفع إلى الإشارة إلى أن النفس لا يمكن أن تكون وظيفة للمادة :

(١) إن شيئا يمكن أن يتخذ صوراً وحالات متباينة لا يمكن أن يكون صورة من تلك الصور ولا حالة من تلك الحالات . والجسم الذي يقبل مختلف الألوان ، ينبغي أن يكون بطبيعته الخاصة بلألوان . والنفس في إدراكها للأشياء الخارجية تتخذ صوراً وحالات متغيرة ، ريثما ترتب على ذلك استجابة أن تكون صورة من تلك

التصور — ويلزم أن ينسكب لم يقبل النفسية المدرسية لعصره
وعنده أن الحالات العقلية المختلفة تغيرات مختلفة لنفس عنها .

(ب) إن الصفات تتغير في دوام ، ويتغير أن يوجد وراء مجال الفكر ،
بعض الخلايا الدائمة تؤلف الهيكل الشخصي .

إنه أقر أن النفس لا يمكن أن تكون كوظيفة للمادة ، ويستوجب
على نفسه أن يثبت كونها بجوهرها غير مادية .

وهذه بعض براهينه

— إن الحواس بعد أن تجد مذهبها قويا ، لا تستطيع لمدة من الزمن أن
تتغير بمذهب أضعف . وهو على ذلك يصل إلى المعرفة على نحو آخر .

— ونحن إذا ما فسكروا في موضوع من الصعوبة بمكان ، نبذل الوسع
في إغماض عيوننا عن كل الأشياء التي تحيط بنا ، لأننا نملأها
عقبات تعوق نشاطا روحيا . ولو كانت النفس مادية في جوهرها ،
فلا حاجة بها أن تبدى نشاطا تدفع به كل ما يمنع من الخروج من
عالم المادة ؟

— إن إدراك مقبه قوى قد أضعف ربما تتأذى به الحواس .

وعلى الفقيض من ذلك فالعقل يكتسب قوة من معرفة الفسكرو ومن
التصور العام ،

— إن الضعف الجسماني للشيوخوخة لا يؤثر في القوة العقلية ،

— النفس تقدر على تصور قضايا خاصة منقطعة الصلة بمعطيات مراكز

الحس بالذماغ وعلى سبيل المثال لا نستطيع الحواس أن تدرك إلا
مقتضين ، لا يمكن أن يوجد معا .

ونفينا قدرة خاصة تحكم جوارح الجسم ، وتصحيح ما يصدر عن مركز
الحس في الدماغ وتوحد كل المعارف . وهذا الأصل الموحد الذي يفكر في
المادى الذى أفضى إليه من قفاة الحواس ويقدر بيان كل حاسة ويعين
خاصية الإشارة المضادة ، وينبغى أن يوجد فوق مجال المادة

وإن القدرة على تمييز هذه الاء عبارات على حد قول بن مسكويه يبين
في جزم أن النفس في جوهرها غير مادية . إن عدم مادية النفس تعنى خلودها
لأن الفناء خاصية لكل ماهو مادى .

ابن سينا^(١)

يفرد ابن سينا بين فلاسفة الفرس القدامى بتأسيس مذهب فكري خاص به . ومؤلفه وعدوانه « الفلاسفة الشرقية » مازال موجودا ، كما أنه وصل إلى الأجزاء^(٢) وفيه يدلي الفيلسوف برأيه في الخلق السكلي لقوة العشق في الطبيعة وقد يشبه مسودة لنظام ، ومن المحتمل إلى حد بعيد أن الفسكّر معروضة فيه قد نمت نموًا مكتملا فيما بعد . ولبن سينا يعرف كتقدير للجمال وهناء على هذا التعريف بقول بوجود ثلاث طبقات للوجودات :

— السكائنات التي في أعلى ذرة من السكال .

— السكائنات التي في أحط مراتب السكال .

— السكائنات التي توجد بين هذه القطبين .

إلا أن هذه الطبقة الثالثة من السكائنات ليس لها من وجود حقيقي ، مع وجود أشياء بلغت السكال في غاية القصوى . وهذا الجهد في البحث عن المثال الأعلى هو مسمى العشق إلى بلوغ الجمال وهو عند ابن سينا مطابق للسكال . ونمت تطور الصور تكون قوة العشق التي تحقق كل بحث ، وكل حركة وكل تقدم . والأشياء تتألف على نحو تسكره فيه عدم الوجود وتحمب بهجة الفردية تحت صور مختلفة . إن المادة التي تموت بنفسها ، تسكسو (أو بالأحرى تندفع إلى أن تسكسو) بقوة العشق الباطنة ، صورا مختلفة تخرج رويدا رويدا في سلم الجمال .

وإن حدث هذه الصورة النهائية على الشكل الجسماني ربما تهدو على

المحور التالي :

(١) إن الأشياء غير الحية ^{بمشكلة} من صورة ، ومادة وكيف . وبسبب من هذه القوة العجيبة يرتبط التكيف بملته أو جوهره ، والصورة تحوى المادة التى تدفعها قوة العشق العارمة ، وترتفع من صورة إلى صورة .

(ب) وقوة العشق لما ميل إلى التمركز . وفي عالم النبات تبلغ درجة أعلى للوحدة أو الانضمام ، ذمغ أن النفس مجردة من وحدة الحدث التى تبليغها من بعد . إن عمليات النفس المنتجة هى : التمثيل والنمو والإنتاج .

وهذه العمليات مع ذلك لا تبدو أن تكون إلا مجلها للعشق .

والتمثيل يبين الجذب وتحويل مآزر خارجى إلى مآزر داخلى .

والنمو هو تحقيق تآلف بين أجزاء هى على الدوام أكبر .

والإنتاج يعنى دوام النوع وليس هذا سوى مظهر آخر للعشق .

(ج) وفي العالم الحيوانى إن عمليات قوى العشق أكثر انشادا . وهذه

القوى تسمح للفرصة الفياضية أن تعمل فى عدة اتجاهات ، كما يوجد

نمو لطبع يؤلف خطوة نحو وحدة أكبر قوة .

ولدى الإنسان ، هذا الميل نحو الاتحاد يجعل فى ضميره . والقوة نفسها

« للحب الفطرى والتسكويفى » يعمل فى حياة كائنات أسى من الإنسان .

إن كل شئ يتحرك نحو المعشوق ، وهو الجمال الخالد . وإن قيمة الشئ

إنما تكون على قدر تقاربها أو تباعدها من هذا المبدأ الدائم .

وأبن سينا وهو طبيب مهم على الأخص بطبيعة النفس . وفضلا عن

ذلك فإن مبدأ تفاسخ الأرواح كان له الشيوع في عصره . إنه يخالف متكثراً إلى طبيعة النفس فيها خطأ هذا المذهب . ويقول إن تعريف النفس من الصغوبة بمكان ، لأنها تظهر قدراً واتجاهات متباينة وعلى مستويات تختلف لدى السكان . وإن تصوره لقوى النفس المختلفة يمكن عرضها فيما يلي :

ظهور ونشاط في غير وعي

— إن النفس الغباتية تعمل في اتجاهات مختلفة :

١ — التمثيل

٢ — النمو

٣ — الإنتاج

— إن النفس تعمل في اتجاه وحيد وتضمن اتساقاً للعلائق .

(نمو الطعم)

ظهور ونشاط في وعي

— بالاتجاه نحو أكثر من شيء .

النفس الحيوانية

الحيوانات الدنيا :

— القدرة على الإدراك

— القدرة على التقليل (الرغبة في تحصيل اللذة وابتناء عن الألم)

الإنسان :

— القدرة على الإدراك :

١ — الحواس الخمس الخارجية

٢ — الحواس الخمس الباطنية

— مركز الإحساس في الدماغ ، الاحتفاظ بالصور ، التصور ، التخيل ،
الذاكرة .

وبعده تشكل الحواس الخمس الباطنية التي تبدو في الإنسان كسبب
تدرجي متزايد رويدا رويدا ، وهو بطور العقل الإنساني إلى عقل الملائكة
والأنبياء .

— القدرة على التعليل (الإرادة)

ويجتهد ابن سينا في الجزء المتبقى من مؤلفه عن النفس أن يبين أن
في غيبة عن مادة تصاحبها . وليس بواسطة الجسد ولا بعض رجائع الجسد أن
تصور النفس أو تخيل ، لأن النفس إذا ما صنعت حاجتها بالضرورة إلى
مؤثر جسماني لتصور أشياء أخرى ، ينبغي أن تمس حاجتها إلى جسم مغاير
حتى تصور الجسم الذي هي متعلقة به . ولسكن بما أن النفس تعي وجودها
فإنها تعي بنفسها - تبين في جزم . وقين أنها في جوهرها مستقلة تماما لسكل
جسماني وان مبدأ تناسخ الأرواح تتضمن كذلك وجودا فرديا سابقا .
ولسكن على أن النفس وجدت قبل الجسد ، وينبغي أن توجد نفسا واحدة
أو نفوسا متعددة . إن كثرة الأجساد بسبب من كثرة الصور المادية وهي
لا تشير إلى كثرة النفوس . كما أنها لو وجدت نفسا واحدة ، فإن معرفة أ أو

الجهل به مما يعنى معرفة ب أو الجهل به لأن النفس هي واحدة فيهما جميعا .
وإن هذه الطبقات لا يمكن تطبيقها على النفس . ويقول بن سينا إن
الحقوقة هو أن النفس والجسد متجاوران ، غير أنهما متقابلان تماما في جوهر
كل منهما .

وإن تحلل الجسد لا يكون سببا في انعدام النفس . إن الذوبان أو
الانحيار خاصية للأجسام المؤلفة واسكنها ليست للجواهر البسيطة ، الفردية
والمثالية . وبفسكر بن سينا الوجود السابق ويبذل الجهد في بيان امكان
وجود حياة غير متجسدة وراء القبر

لقد أرخينا نظرة إلى مؤلفات الأفلاطونيين المحدثين من الفرس وبين
من عرفناهم أيضا أن بن شيئا وحده تعلم أن يفسكر بنفسه .

ولا نجد أنفسنا في ضرورة أن ندير كلامنا على أجيال من تلاميذ بن
سينا الذين أخذوا على عاتقهم أن يفهموا نهج معلمهم في الفلسفة من أمثال
بهمنار ، وأبو الماعين الأصفهاني ، والمعصومي ، وأبو العباس وابن
طاهر (٧) .

ولقد كان لشخصية بن سينا من رفعة المكانة في النفوس بحيث كان
تفاؤل أى رأى من آرائه بالإضافة إليه أو الحذف منه يعد ذنبا غير معفو
عنه حتى بعد وفاته بطويل زمان .

إن الفسكرة الفوقية الفارسية القديمة الخاصة بالدور والظلمة لاتعد عاملا
له الأثر في تقدم الأفكار الأفلاطونية في إيران ، هذه الأفكار التي ظلت
فترة من الزمن تستعير حياة مستقلة ومزجت في النهاية حياتها المنفصلة في
تيار هام للتصور الفارسي . لأنها لا تفصل بدمو الفسكرة الحلى إلا بقدر

ما تشترك القوة وانتشار هذا الاتجاه الواحدى الذى تجلى منذ قديم فى مذهب
زردوشت

ومع أن هذا الاتجاه قد أوقفه عهد حد المجادلات الدينية للإسلام، إلا
أنه فرض نفسه بعمق فى المصور القوالى ، وانتهى ببسط تسلطه القوى
وأثره العميق على كل المواقف الفكرية فى ذلك العهد الذى أوجده .

٣ - إزدهار وانهايار العقلانية في الإسلام

ما وراء الطبيعة للعقلانية ، المادية

بعد أن واهمت الروح الفارسية البيئة السياسية الجديدة ، سرعان ما أكدت ما حبلت عليه من ميل إلى الحرية وبدأت تنسحب من مجال الموضوعية ، وكما ترجع إلى نفسها وأن تقابل ما تمثلته بالخروج عن داخلتها الخاصة بها . وبفضل من دراسة الفسك اليوناني ، فإن الروح التي كادت تضيق في العيش ، جعلت تفكير وتلاحظ أنه الفصل للحقيقة . والذاتية تتأكد وتبذل الجهد لتحل نفسها محل كل سلطة خارجية . إن مثل هذه الحقبة من التاريخ الفسكوي عهد شعوب يفهم أن تكون هي حقبة العقلانية ، والتشكك والتصوف والبدعة ، وأوضاع لروح الإنسان تقدم فيها بقوة متزايدة الزامية ، وتطرح كل المعايير الخارجية للحقيقة . تلك هي الحقبة من الزمن التي سوف يدور عنها حديثنا .

وفترة الحسك الأموي إنما هيأت نفسها لتلائم وتدمج لأوضاع جديدة للحياة ، ولما أفضى الأمر إلى العباسيين ، وكان القور على دراسة الفلاسفة اليونانية ، عادت القوة الفسكوية المدفعة عن إيران لتعرب عن نفسها من جديد أعرابا مدونيا وأظهرت فاعلية عظيمة الأثر في كل مناح الفسك والعمل . والقوة الفسكوية الجديدة التي وجدت بفضل تمثيل الفلاسفة اليونانية التي كان القور على دراستها بكل الشغف ، قادت توال إلى تدبر نقدي للتوحيد الإسلامي :

وقد دبت الحياة في اللاهوت بقوة الباعث الديني ، وتعلم التمييز بلغة الفلاسفة من قبل أن يبدأ العقل السكليل في البحث عن ركن بعيد يقبع فيه بعيدا عن ضجيج الجدل ، كيما يشكل نظرية مفقدة الصلة بالأشياء .

وفي النصف الأول من القرن الثامن نجد زاضل بن هطاء وهو التلميذ الفارسي للحسن البصري بعيد الصيت — يقيم مذهب الاعتزال وهو العقلانية ، وحركة لها عظيم من أهميتها اندمجت فيها طائفة من أصحاب الأرواح المتفانية في رقعتها وشفافيتها في إيران ، ولقد ومن هذا المذهب أخيرا في احترام المجادلات التي قامت في بغداد والبصرة فيما يتعلق بما وراء الطبيعة . ومدينة البصرة ولها ماله من شهرة أمست بفضل من مركزها التجاري ، ملتقى للأفكار على تباينها — والخاصة بالفلسفة اليونانية ، والشك ، والمسيحية ، والبروزية والمناوية^(١) ، وقد أمدت هذه الأفكار الروح القوافة إلى المعرفة في ذلك العصر بوفرة من النقص الروحي ، كما أن البصرة هيأت البيئة الفكرية للعقلانية الإسلامية

وما يسميه شيئا العمى السرياني للتاريخ الإسلامي لا يتهيز بروحانية ماوراء الطبيعة وعلى ذلك فبعد قيام دولة الفرس ، شرع تلامذة الفلسفة اليونانية من المسلمين في التفكير جدليا في دينهم ، كما أن المفكرين من المعتزلة^(٢) بلغوا ماوراء الطبيعة رويدا رويد ، وهذا هو الموضوع الأوضح لدراستنا هذه ، وليس من هذا أن نسرّد تاريخ المعتزلة ، وإنما حسبنا هذا أن نشير إلى ماله دخل فيما وراء الطبيعة لتصوّر المعتزلة في الإسلام أن تصور الاله ونظرية المادة هما وحدهما مظهران للعقلانية التي هي موضوع بحثنا هنا

ان فكرة أحدية الله التي وصلت اليها المعتزلة بفضل من متعلق سليمان ،

نقطة أساسية. يختلفون بها عن المسلمين. من أهل السنة. إن صفات الله في رأيهم لا يمكن أن تعد ملازمة له. وإنما تشكل جوهر الحقيقة. وهي منفصلة عن الصفات الإلهية ، ويعلمون مطابقتها التامة للأصل الإلهي المجرد.

ويقول أبو الهزبل إن الله عليم قوى حى وعلمه وقوته وحياته تشكل ماهية نفسها أى (ذاته) ^(٢). ولسكني شرح الوحدةانية الخالصة لله ، يعرض يوسف البصير ^(٣) للبإدى الخمسة التالية :

— ضرورة افتراض الذرة والارض

— ضرورة افتراض وجود خالق

— ضرورة افتراض أحوال الله

— طرح الصفات التى لا تناسب الله

— وحدانية الله ، على الرغم من كثرة صفاته .

وإن تصور هذه الوحدةانية ، لحقت بها تحولات من بعد ، إلى أن أصبحت لدى معمر وأبى هاشم إمكانية خالصة مجردة لا يمكن تأكيدها فيما يتعلق بها .

ويقول إننا لا نستطيع أن نؤكد معرفة الله ^(٤) ، لأن معرفته يفنى أن نكون شئ. فيه . الأول يستوجب مطابقة الذات للموضوع ، وهذا محال ، والثانى يحمل الثبوتية فى طبيعة الله وهذا مستحيل على السواء .

أما أحدو الفضل ^(٥) وهما من تلامذة النظام فعرفا هذه الثبوتية وهما يذهبان إلى وجود خالقهن أصليين هما : الله (الأصل الخالد) وكلمة الله (أى المسيح لأصل الحادث) ولسكن حفظ هذا كما سوف نرى ، لدى مثنوية إيران

الذين جاءوا من بعد ليبرزوا بما هو أوضح من بعض الحقيقة الموجود في الثاني
باعتراح لمصر . ويتوضح على ذلك أن بعض العقلاء الذين أمسوا أو كانوا
لا يشعرون بوحدة الوجود بل بجهودهم المشتركة لجعل الخروج الصارم لقانون
مطلقة دخولا .

ولكن المشاركة الأكثر أهمية للعاديين عن العقلانية في التصور
الخالص لما وراء الطبيعة هو تفسير المادة ، وهذا ما حوزته خصوصهم الأشرارة
ليوائهم فكرتهم الخاصة المتعلقة بطبيعة الله .

وقد جعل النظام مغاير اهتمامه أن يثبت كل تحسّم من قبل الطبيعة .
ونفس الاهتمام يكون الأشياء طبيعية بمثل الجاحظ على تعريف الإرادة بكيفية
سلبية^(٨) . ومع أن المفكرين العقلانيين رفضوا أن يطرحوا فكرة الإرادة
الشخصية ، بذلوا الجهد في العثور على سبب أعمق لاستقلال الظواهر الطبيعية
الفردية وقد وجد هذا السبب في المادة عينها وفي تعاليم النظام لانهائية
انقسام المادة وهو التمييز بين الجوهر والعرض^(٩) . وكان الوجود بعد كيفاً
مقروضا من قبل الله على ذرات المادة ذوات الوجود السابق وما كانت
تقدر على الإدراك بدون هذا السبب .

ويقول أحد شيوخ المعتزلة وهو محمد بن عثمان بن حزم^(١٠) أكد
أن غير الوجود (وهو الذرة في حالتها قبل وجودها) جسم في تلك
الحالة ، واسكنها في وضعها قبل وجودها ليست حركة ولا تكونا ، وكما
لا يقال عنها إنها مخلوقة . وعليه فالجوهر مجموعة من الكيفيات : الذوق
والرائحة واللون ولا تعدو أن تكون قوى مادية . والنفوس كذلك نوع
من مادة أرق ، وعمليات المعرفة حركات عقلية بسيطة . والخلق ليس صوت

جعل القوى السابقة على الوجود حكمة (١١) . وفردية الشيء المعروفة بأنه أكيد (١٢) ليست عاملا أساسيا في تصوره . ومجموعة الأشياء التي نسميها هي حقيقة أبرزت أو وقعت تحت الحواس كان يمكن أن توجد منفصلة عن كل ما هو محسوس . ولأن موضوع هذا التدقيق في التفجير لما وراء الطبيعة لاهوتي محض وعقد العقلاني أن الله وحدة مطلقة لا يمكن بحال أن تقبل البكثرة بأي معنى لها وكان يمكن أن توجد دون البكثرة المحسوسة وهي السكون .

والعمل الإلهي هو مجرد جعل الذرات محسوسة . وخصائص الذرة تصدر من طبيعتها الخاصة بها .

فالبحر الذي تلقى في الهواء يسقط على الأرض بسبب من خاصية فيه (١٣)

ويقول العطار البصري ويشرح بن المعتمر إن الله لم يخلق اللون ، والطول ، والإتساع ، والذوق أو الرائحة - لأنها من فعل الأجساد نفسها (١٤) . حتى عدد الأشياء في السكون لا يعرفه الله (١٥)

ويشرح بن المعتمر إضافة إلى ذلك خصائص الأجسام بما سماه القوالد (١٦)

ويتضح من ذلك أن العقلانيين كانوا مادييين من وجهة نظر اللاهوتية . وعندهم أن الجوهر والذرة متطابقان ، وهم يعرفون الجوهر على أنه ذرة تملأ الفضاء وإضافة إلى خاصية ملء الفضاء ، يملك اتجاهها خاصا ، القوة والوجود مما يشكل جوهره الخاص وحدوثه . وصورته مربعة ، فإذا كان الظن أنه مستدير لما كان الترابط بين الذرات المختلفة أمرا ممكنا .

والفرق جد بعيد في الآراء بين القائمين بنظرية الذرة فيما يتعلق بطبيعتها.

ويدعي البعض أن الذرات كلها متشابهة ، على حين يرى أبو القاسم البلخي أنها متشابهة وغير متشابهة . فإذا قلنا إن شيئين يشابهان فلا نعتي بالضرورة أنهما يشابهان في كل صفاتهما ، كما يخالف أبو القاسم الفظام في تأكيد عدم قابلية الذرة للاندثار . ويدعي أن الذرة كان لها بداية في الزمان ، ولكن لا يمكن أن تندثر تماماً ، وصفة البقاء على حد قوله لا تكسبها صفة جديدة غير الوجود ، وديمومة الوجود ليس صفة إضافية مطلقاً .

كما أنه يقرر وجود فضاء يتوسط بين الذرات المختلفة ، كما يخالف أصحاب المدرسة نفسها بقوله إن الماهيات ما كان لها أن توجد في حالة عدم الوجود . وادعاء الفقيض تناقض في العبارات ، كما أن القول بأن الأصل كان يمكن أن يتهيأ أصلاً في حالة عدم الوجود هو القول بأن الكائن كان يمكن أن يظل كائناً في حالة عدم الوجود .

ومن البين أن أبا القاسم يقترب من نظرية الأشعرية الخاصة بالمعرفة ، وهي تهاجم في عطف نظرية العقلانيين فيما يتعلق بالمادة .

حركات الفكر المعاصر

وإلى جانب نمو الفكر المعتزلى ، نصادف على المتوقع عصر الانشغال
بفكرى كبير ، كما نجد ظهورا لاتجاهات متعددة تتعلق بالفكر فى نطاق
الدين والفلسفة فى الإسلام ونفسه إليها فى إيجاز .

التشكك : والميل إلى التشكك كان النتيجة الطبيعية للأسلوب المنهكى
اغتراب العقلانية ، فابن الأشرس والجاحظ على سبيل المثال اللذان يتمتعان
إلى طائفة العقلايين على ما يبدو كانا فى واقع الحال من التشككين .
وإن وجهة نظر الجاحظ المتجهة نحو عد الشيء طبيعيا لإلهيا^(١٨) ، هذا
الاتجاه خاص برجل مثقف فى عصره ، وليسى للاهوتيا بالحرفة ، ويمكن أن
نعمين فيه كذلك رد فعل ضد الجدال التجريدى لأخلافه والرغبة فى بسط
حدود اللاهوت بما فيه مصلحة الأميين العاجزين عن التفكير فى العقائد .

التصوف : يدعو إلى مصدر أكثر سموا للمعرفة ، ولقد رتبته من قبل
ذو النون ، وازداد فى تعمقه على المدى ضد القانون المدرسى ، وذلك فى تضاد
للفكر الجاف للإشاعة . وسوف نتدبر فى الفصل التالى هذه الحركة
الشيقة .

يقظة الساطة : المذهب الاسماعيلى ، وهو حركة فارسية الطابع إلى بعد
حد ، وهى بدلا من أن تدفع الفكر الحر ، تحاول أن تتصالح مع نفسها .
ومع أن هذه الحركة تبدو منقطعة الصلة بالمجاهلات اللاهوتية لهذا العصر ،
فإن صلاتها بالفكر الحر صلة أساسية

وإن التشابه بين الوسائل التى طبقتها الدهاة الاسماعيليون وبين وسائل
(ما وراء الطبيعة)

أتباع جماعة اخوان الصفا يدفع إلى تبين بعض الصلات السرية لهاتين المدرستين .

ولم يكن ما يكون دافع من أوجد هذه الحركة ، فإن معناها ، كظاهرة فكرية ، لا ينبغي أن تفعل عنه - إن تعدد الآراء الفلسفية والدينية - وهي نتيجة لابد منها لحركة الفكر المجرد - لها القدرة لإيجاد قوى تفعل ضد هذا التعدد الخطير من وجهة النظر الدقيقة .

وفي تاريخ الفكر الأوربي في القرن الثامن عشر ، نجد فيشته يبدأ بتفكير متشاك فيما يتعلق بطبيعة المادة ثم يتجه إلى وحدة الوجود .

وشليمر مارشير يدعو إلى الإيمان في مواجهة العقل ، وبشير جاكوبى إلى مصدر للمعرفة أكثر سمواً من العقل ، في حين أن كومت يهمل بحث ما وراء الطبيعة ويحد كل معرفة بإدراك ماهو خاص بمركز الحس في الدماغ . وديمستر وشليجل يعتمدان على باب مبرىء تماماً من التردى في الخطأ .

واللدافعون عن مذهب الإمامة لهم نفس الاتجاه الفسكرى لديمستر ، ولكن من عجب أن الإسماعيلية ، وهم يجفلون من هذا المذهب أساساً لعقيدتهم ، يبدون متحررين في كل آرائهم .

والحركة الإسماعيلية مظهر من مظاهر الصواع الدائم^(١) للفرض أصحاب التفسكر المستقل مع ما يرونه أوهاما دينية أو سياسية في الإسلام .

والمذهب الإسماعيلى وهو فى الأصل فرع منشعب عن التشيع ، يحمل طابعا عالميا عاما مع عبد الله بن مأمون — البجد المحتمل للخلفاء الفاطميين فى مصر — المتوفى فى نفس الوقت الذى ولد فيه الأشعرى ، وهو الخصم

المعظم للفكر الحر . وهذا الرجل المعجيب تخيل خطة واسعة مزج فيها خطوطاً مختلفة الألوان موحدة كيما لللبس أقامه بمهارة ، وكان به مضللاً الروح الفارسية بسبب من طبيعته المعجبية وفلسفته الفوثاغورية التي يذمرها الضباب .

ومثل حركة إخوان الصفا ، حاول أن يؤلف بين الأفكار السائدة في العصر تحت مظهر التقوى لمذهب الإمامة . والفلسفة اليونانية ، والمسيحية ، والعقلانية والتصوف والماتوية والبدع الفارسية وفكرة التمجيد - كل هذا قد اجتمع ليملب دوراً في المذهب الإسماعيلي

وفي مظاهر مختلفة كان ينبغي أن ترتفع رويدا رويدا حتى تبلغ كشف السر بفضل رأس الطائفة ، والعقل السكلى وقد تجسأ على الدوام طبقاً للنمو الفكري للعصر وله الرجحان .

وفي الحركة الإسماعيلية ، نجد أن الفكر الحر يتخوف على الدوام من انهيار مراحه ، وهو في ارتفاع يتزايد ، ويرغب في أن يرسو على أس ركين ومن سخريه القدر المعجبية أنه سوف يجده في نفس الفكرة التي أثارته الثائرة على كيانه . والسلطة العقيمة مع إقذارها في الأحايين على تأكيد نفسها ، تقبى هذا الطفل الذى لا يتخذ أحد ولداً وتسمع لنفسها باستيعاب كل مكارف الغابر والحاضر والمستقبل . وما اعتقد من صلات بين الحركة والسياسة على هدها ضلال مع ذلك أكثر من عالم من أهل العلم من يرون تلك الحركة ومنهم ما كدونا لد مؤامرة محكمة التدبير لاستئصال شأفة السلطة السياسية للعرب في إيران وعهدم أن المذهب الإسماعيلي الذى يضم نخبة من صفوة المفكرين وأصحاب القلوب الوفية المخلصة هم شرزمة ، من الذلة الآمنين المشؤمين الذين يتصدون الفرصة على الدوام للانقضاض على ضجعة .

وينبغي أن نكون دائماً على ذكر حيفة ما نحكم على طبائع هؤلاء القوم ،
من تلك الاضطهادات المستبشعة التي قسرتهم على أن يردوا الصاع بالصاع على
التعصب سفك الدماء . والإقدام على القتل بدوافع دينية كأن يمد أمرا
لا ضير فيه ولا ترهب عليه ، بل لعله كان أمراً مشروعاً ، في الجنس السامى
كله . وفي حقبة من الزمن متأخرة هي النصف الثانى من القرن السادس
عشر ، استطاع بابا روما أن يجذب مذبحة مشبهة لهذا في بشاعتها وهي مذبحة
سانت بارتلى أما أن يكون القتل بدافع من حماسة دينية ، مما يمد جريمة ،
فتلك فكرة حديثة تماماً ، كما أن العدل يقضى مما ألا نحكم على الأجيال
التي سبقتها طبقاً لأرائنا الخاصة بالخير والشر .

إن حركة دينية واسعة زلزلت قوائم إمبراطورية عظيمة ، وبعد أن
كابدت ما كابدت من اضطهاد وتأتى لها أن تخرج منه سالمة ، وحق بها
ما حاق من الوشاية ، وإغلاظ اللائمة عليها ، هذه الحركة ظلت ماثلة طوال
قرون متطاولة على أنها أماراة على العلم والفلسفة ، وما كان لها أن ترسو
على أس رخوا لمؤامرة سياسية لها طابع محلى محض ما كان له من دوام .
والمذهب الاسماعيلى مع ضوايح ما كاد يؤلف حيويته الأصلية ، مازال المثل
الخلقى الأعلى لدى عدد عظيم في الهند ، أما في إيران ، وفي آسيا الوسطى ،
وفي آسيا وأفريقيا ، والبابوية وهي آخر تعبير عن الفكر الفارسى لها طابع
إسماعيلى أصلاً .

ونعود إلى فلسفة الطائفة . ونحن واجدون أن اتباعها يستعمرون من
العقلانيين فكرة الإلهية فالله هو بداية الوجود ونهايته ، وفي تماثيلهم
أف لا يملك صفات . ولا يمكن معرفة طبيعته على الجزم واليقين . وإذا
ما أكدنا له صفة القوة ، فلا نريد إلا أن نقول إنه موزع القوة ، وإذا ما تحدثنا

عن الخلود فإنما تشير إلى ما يذكره القرآن من أنه الأمر ، وهو ينماز من الخلق ،
والخلق حادث وفي طبيعته تمتع كل المتفاقضات ومنه تصدر الأضداد .
وبذلك يرون أنهم حلوا المشكلة التي حيرت زردشت وتلاميذه

ولا يوجد جواب على السؤال القائل ما الكثرة ؟ يسكى . الاسماعيليون
إلى ما يمدونه المعقول الأول (وأنه لا يمكن أن يأتي الواحد إلا من واحد)
ولسكن هذا الواحد ليس شيئا مغايرا تماما لما أتى منه . وهو في الحقيقة
الواحد الأول مبدلا .

فالأحدية الأولى تحولت إلى العقل الأول وهو العقل السكلى ، ثم بواسطة
تحولها خلقت النفس السكلية وقد دفعتها طبيعتها إلى أن تطابق تماما مصدرها
الأصلى ، وشهدت بضرورة الحركة وترتب على ذلك أن شعرت بضرورة
وجود جسم له القدرة على تلك الحركة .

وكيما تباع هذه الغاية ، خلقت النفس السموات التي تتحرك حركة
دائرية طبقا لإتجاهها . كما خلقت العناصر التي تمازجت وشكلت الكون
البادى للعيان .

والنفس السكلية هي محتوى الكون بأسره الذى إنما وجد لمعرفة
المغزاة .

والعقل السكلى يتجسد من حين إلى حين في شخصية الرئيس الذى يدير
النفس في تماسق على مقتضى تجربته وفهمه ، ويقودها تدريجيا إلى مسرح
الكثرة إلى عالم الوحدة المغالدة . وعندما تباع السكلية غرضها ، أو بالأحرى
ترجع إلى وجودها الأصلى العميق ، فإن عملية التجعزة تقع تبعا لذلك .

« والجزئيات التي تشكل السكون منفصل بعضها عن بعض — وجزئيات
الخير تمضى إلى الحقيقة وهي الله الذي يرمز إلى الوحدة ، والخاصة بالشر
تمضى إلى الكذب وهو للشيطان الذي يرمز إلى التدويع » (٢٠).

هذا هو موجز الفاضلة الاسماعيلية — وهي كما يلحظ الشهرستاني خليط
من فكرة فاحشية وماتوية — والاسماعيلية يستعملونها قليلا قليلا للاطلاع
على الأسرار ، وهم يوقظون في الوقت عينه روح التشكك شيئا بعد شيء
وكانت في سبات ، وفي النهاية يبلغون بها تلك الدرجة للتحرر الروحي حيث
يكون السقوط للطقوس ، ولا تبدو العقيدة الدينية أكثر من كونها تصحيحا
لأخطاء نافمة .

إن المذهب الاسماعيلي يؤلف أول محاولة لمزج الفلسفة المعاصرة برؤية
فارسية حقا تتعلق بالسكون ، وتفسر الاسلام من جديد بالاعتماد على تسكوفيتها
بفضل تفسير مجازي للقرآن ، وتلك وسيلة اتخذها التصوف من بعد . وعدم
أن أهرمان زردوشت (الشيطان) ليس خالقا للأشياء السيئة ، وليسكنه
أصل يفتك حرمة الوحدة الخالدة ويقسمها إربا في تمدد ظاهر .

إن فكرة وجوب الالتئاس من أصل مغاير للطبيعة في الوجود النهائي
ليفسر التدويع التجريبي وقد خلقت بها تغيرات أخرى ، إلى أن لمست جانبا من
التصوف المعاصر في المذهب الصوفي وهو مذهب مشتق من للمذهب الاسماعيلي
في القرن الرابع عشر ، كما لمست الفالوث المسيحي في جانب آخر . وقالت
الحروفية إن الذات هي كلمة الله الخالق ، وقد خلقها ولم تسكن مخلوقة — أي
الكلمة المطوقة . « ولولا الكلمة لاستعالت معرفة جوهر الألوهة ،
وما ذاك إلا أن الألوهة أعلى من إدراك الحواس » (٢١) . وقد عزت

الكلمة بمعنى مريم^(٢٢) من أجل إظهار الأب . والسكرن بأسره هو تجلى
كلمة الله ، ولها فيه البقاء^(٢٣) . وكل صوت في السكرن إله ، وكل ذرة
تتغنى بأغنية الخلود^(٢٤) ، وكل شيء حياة . أما من أرادوا الكشف عن
الحقيقة النهائية للأشياء ، فليعلم أن يسموا إلى ذلك عن طريق الرسم^(٢٥)
الذى يضمن ويظهر ذاته في وقت معا .

رد الفعل ضد العقلانية ، الأشاعرة

دام الازدهار للعقلانية على عهد الخلفاء العباسيين الأوائل في الدوائر الفكرية للعالم الاسلامي ، إلى أن اصطدمت في النصف الأول من القرن التاسع الميلادي برد فعل عفيف للعلمن الذي وجد رئيسا بالغ القوة في شخصية الأشعري (ولد في ٨٧٣ م) وكان الأشعري تلميذا للعلماء العقلانيين ، وماذا لك إلا في معنى إلى تقويض دعائم ما أقاموا من صروح إبدلوا قصارى جهدهم في إقامتها بالخاص من وسائلهم

وكان تلميذا للجبائي^(٢٦) وهو من يمثل أحدث مدرسة للمعتزلة في البصرة — وقام الجدل^(٢٧) الطويل بيده وبين أصحاب هذه المدرسة ، ولقد وضعوا حداً لها لما بيده ويذهبهم من آصرة المودة ، ودفعوا هذا التلميذ إلى أن يودع المعتزلة . ويقول شيعتا إن كون الأشعري هو الرجل الحق في عصره الذي تلقى التيارات المتعاقبة ، يجعل منه وجهة نظر أخرى قوة لها أهميتها عندنا . وفيه كما في غيره انعكس بوضوح الاتجاهات المتباينة لهذا العصر وهي دينية وسياسية .

وندر أن نجد ما نعرف به قوة العقيدة عند أهل السنة والتصور المجرد عند المعتزلة ، وما لأحدهما من ضعف طفولي ، وقلة الفضيحة في الآخر ، وذلك في حياة هذا الرجل الذي كان سنيا في طفولته ومعتزليا في شبابه . والتصور المجرد المعتزلي كما عند الجاحظ هل سبيل المثال كان يسمى إلى أن يكون حراما مطلقا ، وفي أحوال ، كان يعود إلى تفكير سلبى محض . والحركة التي جاء بها الأشعري لم تسع إلى تطهير الاسلام من شوائب كل

العناصر غير الإسلامية التي انسربت إليه بالغدغ والعموية وكفى ، بل لإيجاد التوافق بين الضمير والضمير الديني في الإسلام .

وقد حاول العقلائيون أن تقيس الحقيقة بالعقل وحده ، وأدخلت تطابق جوانب الدين والفلسفة ، وبذلك اتوسع في تفسير الإيمان تحت صورة معان مجردة أو عبارات معبرة عن فسكر خالص . وكانت تجعل ما لطبيعة البشرية في واقعها ، وتعمل إلى طرح تضامن المجتمع الإسلامي .

ومن ثم رد الفعل . أما رد الفعل السفي الذي وجهه الأشاعرة ، فما كان في واقع الحال ، أكثر من جعل الطريقة المنطقية مقوية للدفاع عن سيادة الوحي الإلهي وفي معارضة للعقلانية ، ودافعوا عن مبدأ الصفات الإلهية . أما فيما يختص بذلك الجدل المحتمل القائم حول الحكم الحر ، فقد اتخذوا لهم طريقاً يسلكونه في سلوكهم بين الأخذ في تشدد بالقدر الخاص بالمدرسة القديمة وبين الأخذ في تشدد بحرية المشرب الخاص بالعقلانية . ومن تعاليمهم أن القدرة على الاختيار من خلق الله أسوة بكل الأعمال البشرية ، وأن الإنسان إنما وهب القدرة على إكتساب^(٢١) مختلف كفايات العمل . أما فخر الدين الرازي الذي بشدد التفكير على الفلسفة فيصايف عنيف المعارضة من قبل التوزي وقطب الدين ، ويطرح فسكره الاكتساب ، وفي تفسيره للقرآن يؤكد في جزم وصراحة مبدأ الضرورة .

أما الماتريدية وهي مدرسة أخرى للاهوت ولسكنها ضد العقلانية ، أسسها أبو مفسور الماتريدي ، وهو من ماتريد على تخوم سمرقند ، فيذهب أتباعها إلى الوضع العقلاني القديم ، ويخالفون الأشاعرة في تعاليمهم ، من أن الإنسان له تمام السيطرة على عمله ، وأن قدرته لها أثرها كذلك على

طبيعة أمهاله ، وكان الأشعري ، مخصص الهمة إلى اللاهوت وحسب ، ولكن
كان من المحال إيجاد التعاسق بين العقل والوحي دون الرجوع إلى الطبيعة
الفهائية للحقيقة .

والباقيلاني^(٣٠) في بحوثه اللاهوتية يهتج إلى قضايا بحثة متعاقبة بما
وراء الطبيعة فيقول إن الجوهر وحدة فردية ، ولا يمكن لسكيفية أن توجد
في السكيفية ، وأن الخلاء التام ممكن . وهو يضغى على مدرسته طابعا لما
وراء الطبيعة تعنى أساسا بإرازه . وإن تراخى عن ذكر تلك القضايا التي
تدافع عن العقائد السنية . مثال ذلك أن القرآن غير مخلوق ، وأن قابلية
رؤية الله في الإمكان ، وسوف نجعل قصارنا نبهان عناصر الفكر المتعلقة بما
وراء الطبيعة فيما انتشب بينهم من جدال . ولكي نلتقي بفلاسفتهم في
عصرهم وأرضهم ، لا غفوة لنا عن الفلسفة ، وكان لزاما عليهم طوعا أو
كرها أن يشكروا نظرية معرفة خاصة بهم .

فإنه عند الأشاعرة هو الوجود النهائي الحتم وهو يحمل صفاته في وجوده
الخاص^(٣١) به ووجوده وماهيته يقطبان . وعلاوة على البرهنة المستمدة
من تلك الحركة اتخذوا لهم ما يتكون من براهين من حيث إقامة البرهان
على وجود هذا المفرد النهائي :

— قالوا إن جميع الأجسام واحد فيما يعملان بمنظور وجودها ،
ولكن على الرغم من هذه الوحدة فإن كيفياتها يخالف بعضها
بعضها الآخر . وعلى ذلك فهن منقادون إلى أن تلتبس علة نهائية
كيما نشرح تخالفهم في العجربة

إن كل كائن ممكن الوجود يملن سببا يشرح وجوده . إن السكون

مممكن الوجود ، فلزام أن تكون له علة وهذه العلة هي الله .

وكانوا يشبهون بذلك أن السكون ممكن الوجود . وإن كل ما هو موجود في السكون إما جوهر أو كيفية . وإن إمكانية وجود الكيفية واضحة وإمكانية وجود الجوهر إنما تصدر من أن أى جوهر ما كان ليوحد بلا كيفيات . ويقتضى إمكانية وجود الكيفية إقتضاء وجود ما يشرح وجود النكائن ، وإلا ، لاستوجب خلود الجوهر خلود الكيفية . ولسكى نقوم تمام القويم قيمة هذا الحكم ، يتحتم أن نفقه نظرية الأشاعرة الخاصة بالمعرفة ، وللجواب على السؤال ائقائل ما الشيء ؟ تناولوا بالنقد والتجريح أطوار الفكر الأرسطى ، وانقهبوا إلى الحكم بأن الأجسام ليست لها خاصة^(٣٢) موهزة .

ولم يقيموا فارة ممبزا بين الكيفيات الأولية والثانوية للجسم ، وكانوا يردونها كلها إلى صلات ذاتية مخضة . والكيفية على ظنهم مجرد حادث وبدونه لم يكن الوجود ممكنا . وكانوا يستبعدون كلمة جوهر أو ذرة بمذكر يكثفه الغموض ، إلا أن تقدم الملل بمجرد الرغبة في الدفاع عن الفكرة الإلهية للخلق ، ترد السكون إلى ذاتية بسيطة مأمور بها ، كما أكدوا مثلها أكد بركلي ، أنهم يجدون تفسيرهم النهائي في إرادة الله .

وفي دراسة كانت للمعرفة الإنسانية التي تعد نائجا لا مجرد عملية ، توقف عند فكرة (أشياء بنفسها) ، ولكن الأشاعرة بذلوا بجهد في أن يتوغلوا أبعد من هذا ، وأبدوا خلافا للسمة الواقعية للعصر أن ما يقال له الأصل المتخلف لم يوجد إلا بصلقة مع الذات العارفة . ومذهبهم في الذرة كان على ذلك يقارب مذهب لوتز^(٣٣) الذي كان على الرغم من رغبته

في حفظ الحقيقة الخارجية انتهى إلى ردها بتمامها إلى فكرة المعرفة الصادرة عن التصور .

ولسكنهم لم يستطيعوا مثل لوتز أن يمتقدوا أن ذراتهم كانت العملية الباطنة للسكان الأول اللانهائي وكانوا متعلقين شديد التعلق بالأحادية الخالصة . وكانت النتيجة التي ينبغي أن تكون لتحليلهم المادة نتيجة تصويرية محضة ، مثل بركلي ، ولسكن واقعيهم المركوزة فيهم المستمدة من فكرة الذرة ربما أرغمهم على استعمال كلمة (ذرة) وبها جهدوا أن يسكبوا تصورهم أشبه شيء بصيغة واقعية واهتمامهم باللاهوت العقيدى أنفى بهم إلى أن يحتفظوا فيما يتعلق بالفلسفة الخالصة بموقف نقدي علم مدافعوه رغما عنهم كيف يفلسفون ويؤلفون تصورا مجردا خاصا بهم .

ولسكن ثمة مظهر أكثر أهمية وأدق دلالة من الفاحية الفلسفية من يتعلق بفلسفة ماوراء الطبيعة عقد الأشاعرة هو موقفهم من قانون السببية^(٢٤) أى جمل لكل شيء سببا . ومع أنهم رفضوا كل أصول الفطر^(٢٥) حتى يظهروا خلافا للعقلانيين ، أن الله يمكن أن يشاهد دون أن يكون له امتداد ، وللدفاع عن إمكانية المعجزات ، طرخوا تماما فكرة السببية .

وكان أهل السنة يعتقدون المعجزات وقانون السببية السكلمية ، ولسكنهم كانوا يمزمون بأن الله في عمله لمعجزة من المعجزات ، كان يوقف العمل بهذا القانون . أما الأشاعرة الآخذون بفرضية أن السبب والأثر لا بد أن يكونا متجانسين ، فلم يستطيعوا أن يشاركوا في هذا الرأي السنى ، وأقروا أن فكرة القدرة مجردة من الحس ، وأنها لا نعرف شيئا عدا انطباعات سطحية ، ونظامها المظهرى مثير من قبل الله .

وإن كل ما هو خاص بما وراء الطبيعة عند الأشاعرة جاءنا ، سوف يكون ناقصا ما لم ندرس كتاب الفزالي .

ولو أن كثيرا من علماء أهل السنة لم يفهموه حق الفهم ، سوف يظل على الدوام في عداد أعظم الشخصيات الإسلامية . إن هذا الشاك الرحيم الأفق سبق وبيكارث في المنهج الفلسفي^(٢٦) ، « وقبل أن يتطع هيوم بسبع مائة عام الرابطة بين السببية بمقطعه الحاد^(٢٧) » .

وكان أول من كتب تنقيدا منهجيا للفلسفة ، وبدد تماما تلك الخشمية التي تميزت بها أفكار أهل السفة .

وإن نفوذه هو الدافع الأصلي إلى دراسة العقائد وما وراء الطبيعة في وقت معا ، وأفضى ذلك في النهاية إلى منهج للتعليم خرج رجالا من أمثال الشهرستاني ، والرازي ، والإشراق . وهذا ما يمين موقف هذا المفكر : وهو قوله : « من إذن طفولتي ، كفت ميالا إلى أن أفكر في الأشياء بنفسي . وترتب على ذلك أنني ثرت على السلطة ، وكل العقائد التي نأصلت في روحي ولقد فقدت أهميتها الأولى .

ولقد فكرت أن هذه العقائد التي ترسو على السلطة الوحيدة شارك فيها اليهود بالسوي ، والمسيحيون ومن يعتقدون أديانا أخرى .

إن المعرفة الحققة ينبغي أن تمحو كل الشكوك . فعلى سبيل المثال من الواضح أن العشرة أكبر من الثلاثة . وإذا ما حاول أحد أن يشبث عكس ذلك وأن يطلب إلى القدرة التي يملكها أن يحول الماء إلى حية ، فهذا العمل يمد عجبنا ، وإن كان لا يستطيع أن يؤثر في العايب الحقيقي للقضية^(٢٨) .

وقد بحث من بعد كل مناهج المعرفة الأكيدة ، ثم وجد اليقين في
القصور .

ومع ما للأشاعرة من رأى في الجوهر والشد في كيفية الأحادية ،
لم يكونوا الميامروا بمناقشة طبيعة النفس البشرية والغزالي وحده هو الذى
هاجم بمفهوم هذه المسألة وإلى يومنا الحاضر من العسير أن نعرف بدقة رأيه
الخاص بطبيعة الله . فلهذا كمالدى بورجير وسولجير فى ألمانيا يبدو التوافق
بين وحدة الوجود عند الصوفية وبين العقيدة الأشعرية للشخصية .

وهذه مصالحة تجعل من العسير قولنا ما إذا كان آخذاً بفكرة وحدة
الوجود ، أو آخذاً بوحدة الوجود الشخصية مثل لوتز . والنفس عند الغزالي
تدرك الأشياء^(٣٩) . ولستكن الإدراك كصفه لا يمكن أن يوجد إلا فى جوهر
أو ماهية يتجردان من كل صفات الجسد .

وفى كتابه المصنوع أوضح لماذا رفض النهى صلى الله عليه وسلم أن
يكشف عن حقيقة النفس . وهو القائل إن الناس رجالان ، رجل عادى
ورجل فسكر . فالمفكرون السطحيون العاديون الذين يمدون المادية شرطاً
للوجود ، لا يعجزون عن تمثيل جوهر غير مادي .

أما أصحاب التفكير العميق فهم متقادون بقوة متطعمهم إلى تمثيل النفس
بحيث تدفع كل فارق بين الله والنفس الفردية . لقد تنبه الغزالي إلى الاتجاه
نحو وحدة الوجود من بحوثه الخاصة وآثر أن يلزم الصمت فيما يختص
بقضية الطبيعة الهائية للنفس . إنهم يجعلونه بصفة عامة فى عداد الأشاعرة .
وإذا التزموا التعديد والتدقيق فى القول ، عرفنا أنه ليس منهم ، ولو أنه
يقر أن التفكير على هذا النحو كان تفكيراً له وجهاته عند السواد الأعظم

من الناس . ويقول الشبلى (فى علم السكلام صفحة ٦٦) أنه أكد أن سر الإيمان لا يمكن الكشف عنه ، وبسبب من هذا شجع عرض لاهوت الأشاعرة ، وناط عظيم الاهتمام بإقناع من يجلسون منه مجلس التلميذ بعلم نشر نتائج أفكاره الخاصة . وإن مثل هذا الموقف إزاء لاهوت الأشاعرة كان يعرض كلاما فلسفيا يستخدم على الدوام ، وما كان فى الإمكان إلا أن يقود إلى ظلال من الشك . وقد أعلن ابن الجوزى والمكادهاوى وآخرون من أعلام مدرسة السنة أنهم ممن ضلوا السبيل .

وقد أفنى هذا إلى الأمر بإعدام كل كتبه الفلسفية واللاهوتية الموجودة فى أسبانيا . وعليه فمن البين أن منطق العقلانية هدم ذاتية الله الإلهية فى كلمة لا سبيل إلى تعريفها ، فإن الحركة المضادة للعقلانية ، وهى تحتفظ بعقيدة الذاتية ، دمرت الحقيقة الخار جية للطبيعة . وعلى الرغم من أن نظرية التوضع الذرى^(٢٢) الخاص بالنظام ، فإن ذرة العقلانية تملك فى واقع الحال حقيقة موضوعية مستقلة ، أما الذرة عند الأشاعرة فهى لحظة عابرة للإرادة الإلهية .

فواحدة تحتفظ بالطبيعة ، وتجنب أن تتخلص من الله فى اللاهوت ، والأخرى تضجى بالطبيعة لتحتفظ الله على ماهو عليه فى تصور أهل السنة . والصوفى فى نشوته الإلهية الذى يعقزل عن المجادلات اللاهوتية فى عصره ، يحتفظ بهذين المظهرين للوجود ويكسبهما الروحانية وبعد الكون بأثره تعالما من قبل الله — وهذا معنى أسمى يشكل الغايات المتضادة عند أسلافه . إن العقلانية وهى تسعى على قدم من خشية على حد قول المتصوفة ، قالت كلمتها الأخيرة بلسان الغزالي المتشكك ، وقد هامت نفسه الجبرى طويلا

وهي مستقيمة في بيد قاحلة لمذهب عقلى جذب ، وجدل الدماية منتجعاً راحتته في أعماق الافعال الإنسانية .

وإن تشككه أكثر يجره حلاً في ضرورة إيجاد مصدر أعلى للمعرفة من رغبته في مجرد الدفاع عن عقائد اللاهوت الإسلامي وهو بذلك إنما يعلن عن نصر مبين التصوف وكانت غلبته على كل التيارات الفكرية المعادية في هذا العصر وأياً ما كان ، فإن مشاركة الغزالي الإيجابية في فلسفة بلده يتضح فيها كتيب له هو مشكاة الأنوار يصدره بآية قرآنية كريمة « الله نور السموات والأرض » ويرجع بفريزته إلى الفكرة الآرية ، التي كان يجب أن تجد مدافعاً قوياً في الإشراق .

فهو يقول في كتابه إن الدور هو الوجود الحقيقي الأوحد ، ولا ظلام أرحب آفاقاً من العدم . ولكن أصل الدور هو الإظهار « وهو منسوب إلى الإظهار وهو ضلة (١) » . وقد خلق السكون من بعد الظلام ذلك للظلام الذي بسط الله عليه نوره الخاص به ، وجعل أجزائه المختلفة متفاوتة في الظهور حسب تفاوتها في تنقي الدور . كما أن الأجسام تختلف بمضيها عن بعضها الآخر بأنها مظلمة ، ومعتمة ، ومضاءة أو مضيئة ، كما أن الناس متباينون ، فمن بينهم من هم يضيئون السكائنات البشرية الأخرى وبسبب من هذا يسمى صلى الله عليه وسلم في كتاب الله المهيمن « المراج المغير » .

والعين الباصرة لا ترى إلا المظهر الخارجي المطلق ، أو الدور الحقيقي . وفي قلب الإنسان عين باطنة ترى ما وراء الأشياء . خلافاً للعين الباصرة ، إنما تنحني إلى ما بعد المفهومي ، وترفع النقاب عن الاظهار وهذه الأفكار ليست إلا بذوراً نمت وأثمرت في فلسفة الاشراق وهي حكمة الاشراق . وتلك هي الفلسفة الأشعرية

ومن أعظم النتائج التي أنضى إليها رد الفعل هذا من ناحية اللاهوت ،
أنها أوقفت الفكر الحر عند حد ، ذلك الفكر الحر الذي كان في سبيله
إلى هدم التضامن في المجتمع الاسلامي ونحن إنما نصرف هممتنا إلى تهوان
النتائج الخاصة بكيفية التفكير الخفض عند الأشاعرة ، ولدينا كنهتمان
على الأخص :

— لقد تمخضت الأولى عن نقد خاص بالفلسفة اليونانية ، وهذا
ما سوف نبيته .

وفي مستهل القرن العاشر ، حين كان الأشاعرة قد هدموا صرح
العقلانية هدماً أوفى على التمام ، نجد ما في الإسكان أن نسميه الوضعية
الفارسية . والبيروني^(٢) المتوفى عام ١٤٠٨ وبين الهيثم^(٤) المتوفى عام ١٠٣٨
الذي سبقا علم النفس التجريبي الحديث وهما بمعرفتهما لم يعرفا بوقت رد الفعل ،
هذا وتحلياً عن كل بحث خاص عن طبيعة كل ماهو وراء الحواس ، ولزما
الصمت للمتحفظ فيما يتعلق بالقضايا الدينية . إن مثل هذا الوضع للأشياء
كان يمكن أن يوجد ، ولكن ما كان يمكن أن يفسر مطلقاً قبل
الأشعري .

٤ - الجدل بين الثبوتية والواقعية

إن نفي الأشاعرة لما بؤة أرسطو ، ونفكرهم المختصة بطبيعة الفضاء ،
والوقت والسبب ، مما أيقظ تلك الروح التي لا سبيل إلى قمعها في ميلها إلى
الجدال ، وهي التي طيلة قرون متمسكة ، أوجدت الانقسام بين
المفكرين المسلمين ، وفي النهاية استنفدت قوام فيما يتعلق بالذقة اللفظية
الخالصة للمدارس . وإن صدور حكمة العين لأبج الدين السكاني ، وهو
تلميذ أرسطو وكان تلاميذه يسمون بالفلاسفة للتمييز بينهم وبين اللاهوتيين
المدوسيين ، هذا الكتاب قوي من هذا الصراع الفكري ، وأثار نقداً
حاداً من قبل عدد كبير من الأشاعرة ، وغيرهم من المفكرين المسلمين ،
وسوف أدرس النقاط التي بها اختلفت المدرستان أحدهما عن الأخرى .

طبيعة الأصل

مر بنا أن نظرية الأشاعرة الخاصة بالمعرفة قادتهم إلى تأكيد أن الأصول
الفردية إلى الوحدات المختلفة يبين بعضها بعضاً تمام المباينة ولها التحدد في
كل حالة للسبب النهائي أي الله . وكانوا يفكرون وجود هيولة
لكل شيء وهي تنفرد في دوام . وخلافاً للعقلانيين كانوا يدعون أن للوجود
هو الذي يشكل الأصل نفسه

وعليه ، فمقدم أن الأصل والوجود يتطابقان . وكانوا يقيمون البرهان
على الحكم بأن الإنسان حيوان ولا يكون ممكناً إلا إذا رسي على تفرقة أساسية
بين الموضوع والمحمول ومع أن تطابقهما يبطل الحكم وأن التفرقة الثامة
تجعل التأكيذ خاطئاً .

ولكن ينبغي تلمس سبب خارجي ، حتى نحدد الصور المختلفة للوجود .

والحال أن خصوصتهم يقبلون التحديد والتعيين للوجود ، إلا أنهم يدعون أن الصور المختلفة للوجود من حيث الأصل تتطابق ، لأنها جميعا تعيقات وتحديدات لجوهر واحد أولي . وقد رد تلامذة أرسطو على تلك الصعوبة التي أوجدتها إمكانية إثبات تركيبي وهم يدافعون عن إمكانية الأصول المشكلة . إن الحكم بأن الإنسان حيوان حكم صحيح على حد تأكيدهم لأن الإنسان أصل يعالف من أصاين ما الحيوانية والإنسانية .

وهذا ما يمترض عليه الأشاعرة ، ولا يثبت على النقد . إذا ما قلت إن أصل الإنسان والحيوان واحد فأنت بمباراة أخرى تثبت أن أصل الكل هو أصل الجزء ، ولكن هذه القضية من قبيل الحال ، وما ذاك إلا لأن أصل المركب هو أصل ما يشكله ، فيترتب على ذلك أن المركب يجب أن يكون كائنا واحد يملك أصليين أو وجودين .

ومن الواضح أن الجدل بتمامه يتعلق بنقطة هي معرفة ما إذا كان الوجود فكرة بسيطة ، أو أنه شيء حقيقي موضوعيا . وإذا ما قلنا إن شيئا موجود فنحن إنما نقصد أنه موجود من حيث حالته بناءً وتلك وجهة نظر الأشاعرة أو أنه من أصل موجود وهو مستقل عنا وتلك وجهة النظر التي تعد المجردات حقائق ؟

رسوف تشير في إيحاز إلى براهين كل طائفة . أما من بعد المجردات حقائق فيعمل على النحو التالي :

(١) إن تصور وجود شيئا مباشراً أو حدسيا . وتفكيرى أني

موجود هو معنى مجرد، ويترتب على ذلك أن جسمي إنما يعرف
بالحدس على أنه شيء حقيقي . وإذا كانت معرفة الموجود ليست
مباشرة فإن هذا الإدراك سوف يستوجب عملية فكير، وليس هو
كذلك على نحو ما نعلم

والرازي الأشعري يقول بأن المعنى المجرد لاوجود مباشر، إلا أنه يحد
الحكم بأن المعنى المجرد لاوجود مباشر كما كتساب بسيط .

ومن ناحية أخرى يقول محمد بن مبارك البخاري إن راهين الذين
يعدون المجردات حقائق تقوم على افتراض أن المعنى المجرد لاوجودنا شيء
مباشر — وتلك وجهة نظر يمكن أن تكون موضوع مناقشة^(١) .

ويقول إذا ما قبلنا المعنى المجرد انحصار بأن وجودنا مباشر فإن الوجود
المجرد لا يمكن أن يحد نفسه مشكلا لهذا المعنى المجرد .

وإذا ما أقر من بعد المجردات حقائق أن إدراك موضوع خاص مباشر
فدحن نقبل حقيقة ما يقول به ، ولكن لا يترتب على ذلك ، على ما يبذل
فصاراه في اثباته أن ذلك الأصل معلوم مباشرة على أنه حقيقي موضوعيا .
وعلاوة على ذلك فإن التعليل انحصار بمن يعدون المجردات حقائق يعادون بذلك
أن الروح تعجز عن تصور أن التلج أبيض لأن البياض الذي يشكل انحصرا
من هذا الحكم المباشر ، ينبغي أن يكون معلوما مباشرة دون أي ذكر مسبق
له . ويلاحظ ملا محمد هاشم حسيني أن هذا التعليل خاطيء فالروح في ايجابها
بياض التلج ، إنما تعمل على وجود مثالي خالص — هو خاصية البياض —
لا على أصل حقيقي موضوعيا خواصه ليست إلا مظاهر بسيطة أرسطية .
وإضافة إلى ذلك يسبق الحسيني هاملتون ويختلف عن المعتزدين أن المجردات

حقائق ، وهو يؤكد أن أصل الشيء لا يمكن معرفته وهو في الوقت عينه معزوف ، والشيء يدرك فوزا على أنه واحد^(٤) . ونحن لا ندرك على التوالي مختلف المظاهر للشيء الذي يشكل إدراكا .

(ب) ويقول من بعد المجردات حقائق إن المثالي يحدد كل كيفية بأنها علاقات ذاتية بسيطة .

وبقوده لتعليله إلى إنكار الأصل المجهول للأشياء ، وإن عدها على أنها مجموعات من الخواص مختلفة النوع ، أصلها مكون لمظهر إدراكها .
ويستلزم كلمة وجود لكل شيء وإن اعتقد بتخالف أبعاد الأشياء — وهذا إقرار ضمني بأن ثمة أصلا مشتركا لكل الصور المتباينة للوجود . ويرد أبو الحسن الأشعري بقوله إن هذا التطبيق ليس سوى سهولة في اللفظ ، ولا يمكن أن يبين التجانس للباطن للأشياء .

ولكن التطبيق السكلي لكلمة وجود لدى المثالي يجب أن يعنى على حد قول من بعد المجردات حقائق أن وجود الشيء ، إما أن يشكل وجوده بالذات أو أنه مضاف إلى الأصل المجهول للشيء .

والقضية الأولى للشيء قبول تقديرى بالنسبة لتجانس الأشياء ، وحيث إننا لا نستطيع إدعاء أن الوجود الخاص بشيء ، يختلف أساسا عن الوجود الخاص بشيء آخر ، والظن أن الوجود شيء مضاف إلى أصل شيء يفضى إلى الاستعالة ، حيث إنه في هذه الحالة يفهم أن بعد الأصل على أنه شيء يتميز عن الوجود ، وإنكار مع الأشاعرة سوف يمحو التمييز بين الوجود وعدم الوجود ، وفضلا عن ذلك ماذا كان الأصل قبل أن يضاف إليه الوجود ؟

ليس لنا أن نقول إن الأصل كان مهيئاً لتقبل الوجود قبل تقبله له في واقع الأمر ، وإن هذا التأكيد يفيد أن الأصل كان عدم وجود قبل أن يتقبل الوجود ، كما أن قبولنا لقدرة الأصل على تلقي كيفية عدم الوجود ، وُدى بنا إلى تلك الاستحالة التي وجدت من قبل ، فلزام أن يعد الوجود جزءاً من الأصل ، ولكن إذا ما شكل جزءاً من الأصل ، فالأصل يجب أن يعد مركباً ، ومن ناحية أخرى إذا كان الوجود خارج الأصل ، يجب أن يكون شيئاً حادثاً بسبب تابيعته لإزاء شيء مختلف عنه .

وعلى ذلك فشكل حادث يجب أن تسكون له علة . وإذا كانت هذه العلة هي الأصل لنفسه فسوف يترتب على ذلك أن الأصل وجد قبل وجوده ولكن العلة يجب أن تسبق الأثر في الوجود .

ولو أن علة الوجود كانت شيئاً مختلفاً عن الأصل ، لترتب على ذلك تفسير وجود الله بعلة تختلف عن أصل الله — وهذا استلزام محال يجعل اللازم حادثاً^(٤) . وذلك التعلل لمن بعد المجردات حقائق قائم على جهل تام بموقف المثالي ، إنه لا يرى أن المثالي ما عدا قط الوجود شيئاً مضافاً إلى أصل الشيء ، ولسكفه أثبت في دوام أنه كان مطابقاً للأصل . ويقول بن مبارك^(٥) إن الأصل سبب الوجود دون أن يكون قبله في الزمان ، وإن وجود الأصل يشكل كنهانه الخاص ، وهو يتعلق بشيء سوى نفسه .

ومن الحق قولنا إن الطرفين يتباعدان كثيراً عن نظرية حقهومية للمعرفة ، وإن من بعد المجردات حقائق هو اللاأدرى الذي يؤكد أن وراء كنهيات مظاهر الشيء أصلاً ، يعمل على أنه هو سببه ، يقع في تداقض جد جسيم . إنه يقول بوجود أصل أو أصل بعين كيفية لا يمكن معرفته على أنه موجود .

والإله إلى الأشعري من ناحية أخرى لا يعرف هلمية المعرفة ولا يتنبه إلى نشاط العقل القار في عمل المعرفة وبعد الإدراكات عروضاً بسيطة محددة ، من قبل الله على حد قوله ، وليكن إذا ما استلزم نظام العروض شيئاً يفسرها ، فلما لا نطلب هذا السبب في التشكيل الأصلي للمادة ، كما صفع لوك ؟ علاوة على أن النظرية التي تقول بأن المعرفة إدراك بسيط أو لفظة سلبية لمعرفة إلى ما هو معروض ، تؤدي إلى معلومات لا سبيل إلى قبولها وما فسر الأشاعرة قط فيها :

— إنهم لم يتجهوا إلى تفكيرهم المجرد الذاتي الخالص المتعلق بالمعرفة دفع كل خطأ . ولو أن وجود الشيء ليس إلا أن يكون معروضاً ، لما كان من سبب لعدة مختلفاً عما هو عليه في الواقع

— ولم يرو أنه بقاء على نظريتهم عن المعرفة ، أن السكائنات البشرية ، ليست مشبهة هي والعناصر الأخرى لغيرها في البنية ، وما كان لها من حقيقة أعلى من كونها حالات بسيطة لمعرفتي

— إذا ما كانت المعرفة تقبلية بسيطة للعروض ، فإن الله وهو سبب العرض ، يعمل فيما يتعلق بمعرفتها ، ولا ينبغي أن يكون عالماً بعروضها . ومن وجهة نظر الأشاعرة ، هذه المقولة مدمرة لموقفهم برمته ، لا يستطيعون القول أن عروضهم حينها تكف عن وجودها ، تستمر في كونها عروضاً لمعرفة الله .

ورثمة مسألة أخرى تتعلق بطبيعة الأصل وهو معرفة ما إذا كانت مسببة أو غير مسببة . إن تلامذة أرسطو أو الفلاسفة كما جرت عادة خصومهم بتسميتهم على العوم ، يذهبون إلى أن الأصل المجهول للشيء غير مسبب .

أما الأشاعرة فيذهبون إلى ما يقابل ذلك ، يقول الأرسطى لا يمكن أن يؤثر فيه مؤثر من قبل عامل خارجي^(١) . ويقول السكانيبى إن أصل الإنسانية لو كان مسببا بعمل خارجي ، تلجج الشك في حقيقة أصل الإنسانية .

وواقع الحال أن مثل هذا الشك لا يخامرنا ، ويترتب على ذلك أن الأصل ليس مسببا بعمل خارجي . وبعض المثاليين يميزون بعد المجردات حقائق وبين الأصل والوجود ويستفتحون أن تعليل من يذهبون إلى أن المجردات حقائق سوف يؤدي إلى قضية مستحيلة ولا يعزبن عن البال أن الإنسان مسبب ، على حين ذهب من بعد المجردات حقائق إلى ضرورة هذه تركيبا من أصليين غير مسببين — لوجود الإنسانية

طبيعة المعرفة

إن تلامذة أرسطو في وفائهم لموقفهم المتعاقب بالحقيقة العرضية للأصل، يعرفون المعرفة : بأنها تأتي صور الأشياء الخارجية^(٧) . وهم يؤكدون إمكانية تصور شيء غير حقيقي في الخارج ، وكان يمكن أن تنسب إليه كصفات وصفات أخرى ، واسكن إذا ما نسبنا إليه كيفية الوجود ، والوجود لازم ، مع أن إيجاب السكيفية الخاصة بشيء تؤلف جزءا من إيجاب تلك الشيء ، أما إذا كان تأييد الوجود لا يستلزم وجودا حقيقيا للشيء ، ففحينئذ نقادون إلى أن نفكر إنكارا باتا هذه الخارجية ، . ودعوى أن الأشياء توجد في الروح كفكرة خالصة ، واسكن يقول بن مبارك إن تأكيد الشيء يشكل الوجود نفسه للشيء : أما التالي فلا يميز بين الإيجاب والوجود ، وأن نستطيع من الدليل سابق الذكر أن الشيء يجب أن بعد وجوده في الروح فأمر لا سبيل إلى تبريره ، وإن الوجود التالي ينشأ من في الخارجية ليس إلا الفكرة التي لم ينسكروها الأشارة ، لأنهم يدعون أن المعرفة صلة بين العارف والمعرف ، وهو الذي يعلم على أنه خارجي ، ونظرية السكاتية التي تقول إن الشيء لا يوجد على أنه وجود خارجي ، بل يجب أن يوجد على أنه موجود مثالي أو عقلي ، وهذا مغاير لنفسه ، ومفاء على ما يذهب إليه فإن كل شيء يوجد في فكرة يوجد في الخارج^(٨) .

طبيعة عدم الوجود

ويتناول السكاتىبى بالتد والفسير تلك القضية ، التى أخذ بها الفلاسفة من أبناء زمانه فى عموم ، وهى القائلة بأن الوجود حسن وغير الوجود سيء^(١) . فيقول إن القتل ليس شرا لأن القاتل كان يستطيع أن يجترح مثل هذا ، أو أن أداة القتل كانت لها القدرة على القطع ، أو لأن عنق الضحية كانت له القدرة على أن يكون مقطوعا . ولكن القتل شر لأنه يعنى نفى الحياة ، وهذا أمر ليس له من وجود شأنه شأن ماسبق ذكره . ولكن كما نبين أن الشر هو عدم الوجود ، يجب علينا أن نقوفر على بحث استقرائى ، وأن نفحص كل حالات الشر المختلفة وإن استقراء كاملا ليس فى الإمكان كما أن استقراء ناقصا لا يمكن أن يتضمن دلالة على النتيجة . وعلى ذلك يطرح السكاتىبى هذه القضية ويستوجب أن عدم الوجود هو العدم المطلق . ولا ثبات فى الفضاء للأصول الممكنة على حد قوله ، وفى انتظار لعقبة الوجود وإلا فإن الثبات فى الفضاء يجب أن يعد غير ممالك للوجود . ولكن نافديه يتوابعون إن حجته تلك لا تصح إلا إذا ظننا أن الثبات فى الفضاء والوجود يتطابقان .

ويقول بن مبارك إن الثبات فى الفضاء تصور أوسع من الوجود . إن كل وجود خارجى ، ولكن لا يلزم أن يكون كل خارجى موجودا .

إن اهتمام الأشاعرة بالاعتقاد فى البحث — وهى إمكانية الظهور ثانية لغير الوجود وهو موجود — ساقطهم إلى تلك القضية الواضح بطلانها واستحالتها وهى أن عدم الوجود أو العدم شئ . واحتجوا بأنه مادما نطلق

أحكاما خاصة بنفي الوجود ، فمن المعلوم ، وكونه ممكن المعرفة يؤخذ منه أن العدم ليس عدما مطلقا ، إن ما يمكن معرفته هو إيجابا وغير الموجود ، وهو معلوم ، إيجاب (١١) .

وينفى السكائبي حقيقة المفادمة الكبرى ، ويقول إن أشياء غير ممكنة منزوعة ، وهي مع ذلك لا توجد في الخارج . أما الرازي فينقد هذا الدليل ويقول السكائبي بجهله أن الأصل يوجد في الروح وبذلك يعرف على أنه خارجي .

ويظن السكائبي أن معرفة شيء مستوجبة وجوده على أنه حقيقة موضوعية مستقلة .

وعلاوة على ذلك ، ينبغي أن نذكر أن الأشاعرة يميزون بين الوضعي والموجود ، من جهة ، وغير الموجود والسلبى من أخرى . ويقول إن كل موجود وضعي ، ولكن البديل لهذه القضية غير صحيح ولا ريب في وجود صلة بين الوجود واللاموجود ، ولكن لا وجود الصلة قط بين الوضعي والسلبى

ونحن لا نقول كما يدعى السكائبي إن المستحيل غير موجود ، ولكننا نقول إن المستحيل سلبى ليس إلا . إن الجواهر الموجودة في الواقع شيء وضعي .

أما فيما يتعلق بالصفة التي لا يمكن عدما شيئا موجودا في عزلة عن الجوهر ، فهي ليست شيئا موجودا ولا غير موجود ، واسكنها شيء بينهما

ونجعل القول في قضية الأشاعرة أنها : أن الشيء يملك دليلا على وجوده أو لا يملك ، وإلا سمى سلبيا ، وإذا ما ملك دليلا على وجوده ، فهو إما جوهر وإما صفة .

وإذا ما كان جوهرًا ويملك صفة الوجود أو عدمه فهو موجود أو غير موجود بحسب الحالة وإذا كان صفة ، فهو ليس موجودا ولا غير موجود :

هـ - التصوف

أصل وتركيب القرآن للتصوف

أصبح دأبا جديدا للاستشراق الحديث أن يبحث تسلسل المؤثرات ،
وغير شك أن هذا الصنيع له عظيم من قيمته التاريخية ، واسكن شريطة
ألا يبعثنا على نسيان حقيقة جوهرية ألا وهى أن الروح الإنسانية تملك فردية
تخصها وحدها ، وأن هذه الروح وهى تقدم على شئ بدائع من نفسها ،
تتقدر شيئا فشيئا على أن تأتى بمخائى ربما كشفتها أرواح أخرى منذ
طويل زمان .

وليس فى الإمكان أن نستولى ففكرة ما على نفس شعب من الشعوب ،
دون أن تكون خاصة بهذا الشعب على معنى من المعانى . إن المؤثرات
الخارجية الواحدة تستطيع أن توظف من عميق سبات لا يلى شيئا معه ،
ولكنها تعجز عن أن تغلقها خلقا من عدم .

باطلما كتبوا عن أصل التصوف الفارصى ، وفى كل حال على القريب ،
أعمل من توفروا على البحث فى هذا الموضوع المصمتهم وبراعتهم للتعرف
على مختلف السبل التى انسربت منها الفكر الجوهرية للتصوف وقد تهيأ لها
أن ترتحل عن دائرة ثقافية لتبأغ أخرى . والبادئ عليهم أنه قد ذهب عنهم
أن المفزى العام لظاهرة ، فى التطور الفكرى لدى شعب من الشعوب ،
لا سبيل إلى إدراك كنهه إلا فى ضوء الأوضاع الفكرية ، والسياسية والاجتماعية

التي سبق لها الوجود فيه ، وهي وحدها السبب في إيجادها إيجاداً لا مفدوحة عنه فقون كريم ودوزى يشعان التصوف من الفهديات الهندية ، وميركس ونوكسون يقولان بأنه من الأفلاطونية الحديثة ، على حين ذهب براون إلى عده رد فعل آرى ضد دين سامي خلو من الانفعال .

ويبدولى أن كل هذه النظريات إنما قامت تحت تأثير معنى لعامة خاطئة . إن السكم المعين أ ، بسبب السكم للعين ب ، أو أنها تفتحه ، قضية صالحة للوسائل العلمية ، ولسكها كفاية بتغيير طبيعة كل بحث ، لأنها تفضي بنا إلى أن نجهل كل تلك الأوضاع التي لا تدخل تحت حصر في خلفية الظاهرة .

فمن الخطأ العاري على سبيل المثال قولنا إن انحلال الإمبراطورية الرومانية كان بسبب من غزوات البرابرة . وهذا الحكم يطرح جانباً قوى أخرى لها طابع مغاير وقد شاركت في تدمير الوحدة السياسية للإمبراطورية الرومانية .

وعند هذه الغزوات البربرية السبب في انحلال الإمبراطورية الرومانية ، والقول بإمكان أن تكون هذا السبب ، وإن كانت كذلك من بعض الوجوه - هذا مالا يستقيم في مطلق - وفي ضوء نظرية أكثر صواباً للعامة ، لنخص مختلف الأوضاع الاجتماعية والسياسية والفكرية في الحياة الإسلامية قبيل نهاية القرن الثامن الميلادي والصف الأول من القرن التاسع ، حين كانت مثالية الحياة الصوفية بالأحرى ، قد نشأت وسرعان ما تأخذها تركيزية فلسفية لها .

(أ) إذا ما قصدنا لدراسة تاريخ تلك الحقبة من الزمن ، استبان لنا

أنها كانت فترة لعدم استقرار سياسي ، والنصف الثاني من القرن الثامن قامت فيه الثورة السياسية التي أفضت إلى سقوط الأمويين سنة ٧٤٩ م ، كما وقع الاضطهاد على الزنادقة ، وثورات أهل البدع من الفرس وهم سندهاء سنة ٧٥٥ وأستاديس سنة ٧٦٦ ، والمقتنع الخراساني سنة ٧٧٧ الذي أثر في عقيدة الشعب ، وكان يضره ما رآه سياسية تحت مظهر الدين ومن بعد في مستقبل القرن التاسع نجد إبنى هارون الرشيد الأمين والمأمون يفتش بهما نزاع وصراع على السلطان ، كما نجد أن العصر الذهبي للأدب الإسلامي دب فيه ما أفسده بسبب من ثورة عارمة دائمة ليابك المزدكي سنة ٨١٦ - ٨٣٨ .

والسنوات الأولى من حكم المأمون تبدى ظاهرة اجتماعية أخرى لها هام من مغزاها السياسي : وهي الشعوبية وما أثارت من جدل سنة ٨١٥ وتنسح في نطاقها وتقيم الدول الفارسية المستقلة ، للطاهريين والصفاريين والسامانيين سنة ٨٧٤ هذه قوة لتلك الأوضاع إضافة إلى أوضاع أخرى تشبهها فيما لها من طابعها ، ولقد شاركت في صرف الأرواح المؤمنة بعيدا عن هذا النطاق الذي يموج بالشدائد في دوام كيما تعبد لها موثلا بعيدا لها فيه السكينة والسلام وتعمم بحياة تأمل يعزابد في تعمقه على المدى .

إن الطابع السامي للحياة والفكر لهؤلاء المسلمين الزاهدين الأوائل أعقبه شيئا فشيئا نزعة قوية إلى وحدة الوجود ، وهذه النزعة أخرى بها أن تكون مستعارة من الآريين ، ويبدو ازدهارها موازيا لازدهار التقدم البطلي : للاستقلال السياسي عند الفرس .

(ب) إن الفزعات الفارسية إلى الشك الخاصة بالمقلانية الإسلامية وجدت تعبيرا عنها في وقت مبكر في قصائد بشار بن برد - ذلك المتشكك الفارسي الأعمى الذي كان يؤله الفار ويهزىء بكل أساليب الفكر غير الفارسية

إن الأصول العميقة للشك المضمرة في العقلانية تطلبت في النهاية مصدرا للمعرفة وراء الفكر وقد تأكدت في رسالة القشيري سنة ٩٨٦ .

وفي العصر الحاضر ، قادت النتائج السلبية للعقل الخالص عند كانت وجا كوبي وشولمرشر إلى إقامة الإيمان على عاطفة حقيقة المثالي ، وعند متشكك القرن التاسع عشر وردزورث برزت تلك الحالة المعجبة للنفس التي بمقتضاها تصبح روحا وتخترق حياة الأشياء .

(٢) التقوى - غير الإنفعالية الخاصة بمذاهب الإسلام المختلفة ، المذهب الحنفي (أبو حنيفة المتوفى سنة ٧١٧) ، والمذهب الشافعي (توفى الشافعي سنة ٨٢٠) والمذهب المالكي (توفى مالك سنة ٧٩٥) والمذهب الحنبل (توفى ابن حنبل سنة ٨٥٥ وهو المدعو بالأئمة للفكر المستقل) سيطرت هذه المذاهب على جماهير المسلمين بعد وفاة المأمون .

(٣) إن ما احتدم من مناقشات ديدمية بين من يمثلون المذاهب المختلفة حتى شجعها المأمون خصوصا المناقشات العادية بين الأشاعرة ومن يمثلون العقلانية وهم الذين لم يقتصرزوا على جعل الدين في نطاق

المذاهب الصوفية ، هذه المناقشات كانت تغير الروح لتتسمو فوق كل
المنازعات المذهبية العاقبة .

(هـ) الضعف التدريجي للعماسة الدينية بسبب الاتجاهات العقلانية في
عصر العباسيين الأوائل ، والتزايد السريع في الثراء الذي أضعف
الوازع الخلقي وأدى إلى عدم المبالاة بالحياة الدينية في أعلى طبقات
المجتمع الإسلامي .

(و) للمسيحية من حيث كونها مثالا للحياة العملية . ولكن حياة
الراهب المسيحي نفسها ذلك الراهب الذي كانت أفكاره الدينية
هي التي لها أعمق الأثر في جذب أرواح زهاد وعباد المسلمين الأوائل
وهي تغري بالاعتزال عن الدنيا ورفضها هذه الأفكار عمداً ضد
روح الإسلام تماماً .

هذا هو الوسط بصفة عامة الذي نشأ فيه التصوف ، وتلك هي الأوضاع
التي أشرنا إليها تمهيداً لتبين أصل وتطور الفكر الصوفي . إن هذه الأوضاع
إضافة إلى العقلية الفارسية مع ما لها من مهل يسكاد يكون غريزة فيها إلى
الواحدية ، مما يستعين لنا به نشأة التصوف واتساع آفاقه . وإذا ما توفرت
على دراسة المبادئ الأساسية الأولى التي كان لها الوجود السابق في الأفلاطونية
الحديثة ، فسوف نتبين أن أوضاعاً وعوامل مشابهة قد أفضت إلى نتائج
مشابهة لما أسلفنا ذكره في صدر كلامنا . إن النزوات البربرية كان ينبغي
لها أن تجعل من أباطرة التبرع أباطرة المعسكر ليس إلا ، خامت طابعاً
أكثر جدية على منتصف القرن الثالث .

وبالذکر حقیق أن افلوطين نفسه يتحدث عن الأزمات السياسية في

عصره في رسالة منه إلى فلاكوس^(١) : كان أنطونين وهو يفكر حوله في مدينة الإسكندرية مسقط رأسه ، يشاهد مظاهر لتزايد عدم الاكتراث بالدين .

وفي روما من بعد ، التي أصبحت أشبه شيء بهيكل الآلهة يضم هياكل مختلفة ، وجد عدم الجدية في الحياة ، ونفس الإنحلال الخلقي في الطبقات الراقية في المجتمع . أما في الدوائر الثقافية ، فكانت الفلسفة تدرس على أنها شعبية من شعب الأدب أكثر مما كانت تدرس من حيث هي فلسفة ، وسيكوتوس أمبريكوس بتوجيه من أنتيوكوس لإقامة التشكك والرواقية ، كان يشرع تعاليم الشك القديم الخالص لبيرون وهذا اليأس الفكري هو الذي أفضى من بعد بأنطونين إلى عثوره على الحقيقة في وحى وراء التفكير نفسه .

وعلى الأخص ، وفوق كل شيء ، فإن الطابع الجاف الغلو من العاطفة الخاص بالخلقية الرواقية ، والتقوى المفعمة بالهبة لقلاميد المسيح ، التي لم يضعف منها أضطهاد وحش متناول ، هذا ما كان يبلغ العالم الروماني بأثره رسالة سلام ومحبة ، وهذا كله ما كان يستلزم من الفكر الوثني أن يظهر من جديد ليبعث المثل العليا القديمة للحياة وأن يوائم ما جد من حاجات روحية للإنسان إلا أن القوة الأخلاقية للمسيحية كانت بالغة الشدة بالنسبة للأنطونيين الحديثة التي كان لها طابع وراء الطبيعة^(٢) ، وبسبب نعت لم تؤلف رسالة للفلاس على العموم — وما كان للبرابرة الجفاة أن يأخذوا به ولم تحت تأثر حياة المسيحيين المضطهدين ، اعتنقوا المسيحية وشرعوا في إقامة امبراطوريات جديدة على الانقراض القديمة . أما في فارس فإن أثر التماس الثقافي وتوالد الأفكار المتبادل مما خلق في بعض الأرواح رغبة

مبهمة في تحقيق ظاهرة جديدة في الإسلام . وترتب على ذلك التلقى التدريجي
لأمثل المسيحية والتفكير الغدوصي المسيحي ، ووجد في القرآن الكريم أساس
ركين لذلك .

إن زهرة الفسك اليوناني ذبلت في ربيع المسيحية ، ولسكن ما لابن
تيمية من سموم محرقة أرسلتها هجماته لم تستطع أن تمس نضرة الزهرة
الفارسية . فزهرة الفسك اليوناني جرفت سيمول الغزوات البربرية ، أما
الزهرة الفارسية فما غيرتها الثورة المتتارية ، ومازال البقاء لها .

إن هذه الحيوية العجيبة للصوفي الإسلامي ، تقوض لنا ، إذا تذكرنا
البنية التشكيلية للتصوف التي وضعت كل شيء . إن صفيحة التحية السامية
وربما تقوض جملة في هذه الكلمات « غيروا إرادتكم » — يعني أن
السامي ينظر إلى الإرادة على أنها أصل النفس الإنسانية .

أما الفيدانتي الهندي ، فيقول إن كل الآلام بسبب من موقفنا الخاطئ
إزاء الكون .

فهو يوصينا بتغيير فهمنا ، لأن الطبيعة الأصلية الإنسان تفر في الفسك ،
لا في العمل ولا في الإرادة . ولسكن الصوفي يؤكد أن التغيير البسيط للإرادة
أو الذكاء لا يجلب السلام ، ويستوجب علينا تحقيق التغيير في الإرادة
والذكاء بغير تام في العاطفة ، والإرادة الذكاء ليس إلا من الصور
الخاصة . ورسالته إلى الفرد « أحب كل الكائنات وأنت فرديتك الخاصة
بإحسانك إلى الآخرين » .

ويقول جلال الدين الرومي : « إن اكتساب قلب الغير أعظم حرج ،
وقلب واحد يعدل أكثر من كعبتين . والكعبة هي بيت إبراهيم ليس

إلا ، أما القلب فهو مقر الله . ولكن هذا من قوله تمس الحاجة فيه إلى لماذا وكيف ، وتبرير وراء الطبيعة للمثل لإرضاء الذكاء وقواعد العمل لقيادة الإرادة . والتصوف يزودنا بهذين . إن الدين السامى سجل لأصول محددة للسلوك ، أما الفيدانتا الهندية من ناحية أخرى فإنها أسلوب فاطر للتفكير . والتصوف يتجنب نفسيتهما غير المكتملة ، ويجهد أن يشكل الصيغ السامية والآرية في أعلى درجة من درجات المحبة . إنه من ناحية يتم الفكرة البوذية للرفانا الخاصة بالفناء ، ويريد أن يوجد أسلوب وراء الطبيعة لهذه الفكرة ، ومن ناحية أخرى لا ينفصل عن الإسلام ، ويجد في القرآن الكريم تأييدا لتصوره للكون . وعلى غرار الموقع الجغرافى للمناطق التى وجد فيها ، يوجد التصوف فى منتصف الطريق بين الساميين والآريين ، وهو يتم الفكر الوافدة من الجانبين ، ويطبعاها بطابع فرديته الخاصة ، وهى فى مجملها آرية أكثر منها سامية .

ويبدو فى وضوح على ذلك أن سر حيوية التصوف هو اتساع التصور للطبيعة الإنسانية ورسو على هذا الأساس . لقد قدرت له الحياة بعد الاضطهاد السنى والثورات السياسية لأنه إنما يتجه إلى الطبيعة الإنسانية بتمامها .

وإن ركز اهتمامه بخاصة على حياة الزهد وإنكار الذات ، يطلق الحرية كذلك للاتجاه التصورى فى تمام دقته .

وأريد الآن لأبين على وجه الإجمال كيف أن من كتبوا فى التصوف برروا تصوراتهم من وجهة النظر القرآنية . وما من سند تاريخى يثبت أن النبى صلى الله عليه وسلم خلف فى واقع الأمر مبادئ سرية لدى كرم الله وجهه . أو أبو بكر رضى الله عنه . والصوفية على أن النبى صلى الله عليه وسلم

كانت له تعليم مرى خاص وهو الحكمة — فضلا عما تضمن القرآن الكريم من تعاليم وم على حجة من قول الله تعالى : « كما أرسلنا فيكم رسولا منذكم يتلو عليكم آياتنا ويزكيكم ويعلمكم الكتاب والحكمة ويعلمكم ما لم تكونوا تعلمون ^(٣) » سورة البقرة آية ١٥١ .

ويقول الصوفية إن الحكمة التي وردت في السورة السكريمة لا يتضمنها ما يريد السكقاب السكريم للفاس أن يتعلموه ، كما أن الفبي صلى الله عليه وسلم أعلن غير مرة أن ماجاء به جاءت به كثير من الأنبياء قبله . ولو أن السكتاب تضمن كلمة « الحكمة » كانت هذه السكلمة نأبيدية — إخال أنه من اليسير علينا أن نبين في القرآن والحديث الصحيح ، وجود أصول للمذهب الصوفي ، وبسبب من حق العبقرية العربية العملية ، ما كان لها أن تتطور وتسكتمل في بلاد العرب . ولسكنها أمست مذهبا قائما بسكوانه لما وجدت فرصا موانية في أرض غربية . ويعرف القرآن المسلمين بقوله تعالى : « الذين يؤمنون بالغيب ، ويقومون الصلاة ، وما رزقناهم ينفقون ^(٤) » البقرة آية ٣ .

ولكن مفاط المسألة هو معرفة موضع الغيب ويرد القرآن بقوله تعالى : « وفي الأرض آيات للموقنين وفي أنفسكم أفلا تبصرون ^(٥) » ومن ناحية أخرى يقول تعالى : « ونحن أقرب إلهية من حبل الوريد ^(٦) » . سورة ق — آية ١٥ .

إن صميم طبعة الغيب هي الفور الخالص ويقول القرآن السكريم : « الله نور السموات والأرض ^(٧) » .

أما فيما يتعلق بمسألة المعرفة ، فلو أن هذا الفور الأولى فودى لما قال

القرآن مع وجود تعبيرات مختلفة توضح الشخصية ، يقول في بعض الكلمات « ليس كمثل شيء »^(٨) .

وها هي ذى سور عدها المقصرون من المتصوفة تصورا متعلقا بوحدة الوجود للسكون . وهم يقترضون لإحصاء المراحل المجاهدة الروحية ، يفهم أن تمر بها النفس وهى النظام والعقل للطور الأولى ، إذا ما شاءت أن تسمو عن النفوس الأخرى ، وتحقق اتحادها أو مطابقتها للمنبع النهائي لكل شيء .

— اعتقاد الفوب —

— للبحث عن الغيب — إن روح البحث تصحو من سباتها ، وتلاحظ ظواهر الطبيعة الرائعة : « أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت ، وإلى السماء كيف رفعت ، وإلى الجبال كيف نصبت ، وإلى الأرض كيف سطحت »^(٩) الفاشية ١٧ — ٢٠ .

— معرفة الغيب ، وهذه تتم كما أسلفنا الإشارة إليه ، بالتأمل في أحراق أنفسنا .

— التحقيق . هذا إنما يفتيح بمقتضى التصوف في أوج سموه ، من بسط العدل على الدوام والإحسان — « إن الله يأمر بالعدل والإحسان وإيتاء ذى القربى ، وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغى »^(١٠) .
سورة الفحل آية ٩٠

وعلى أى ، يفهم أن نذكر أن طائفة من المتصوفين المتأخرين كالنيسابورية مثلا اتخذوا أو بالأحرى استعاروا من الفيدنيين الهندوس وسائل أخرى للوصول إلى تحقيق هذا^(١١) فقالوا مقلدين للمذهب الهندى

السكاندلىنى بوجود ستة مراكز كبيرة للنفور ولها ألوان مختلفة فى جسم الإنسان . وغاية الصوفى تمهريكها ، أو لاستخدام اللفظ الاصطلاحي « اسالتها » حملا بطرق خاصة للتأمل حتى يمكن الوصول إلى تحقيق وجود الدور الأسمى بين الاختلاف الظاهر للألوان وهو بلا لون يجعل كل شىء ظاهراً للعوان ، وإن كان هو نفسه غير ظاهر .

وإن ديمومة تحرك هذا اللون خلال الجسم ، والتحقيق النهائى لمطابقة هذه المراكز ، وتلك المطابقة تتأتى بجعل ذرات الجسم فى مراحل لحركات يحددها التكرار الخفى لأسماء الله ، وتعبيرات عجيبة أخرى ، تضىء الجسم الباطن للصوفى ، وإدراك نفس الإضاءة فى العالم الخارجى ينفى تماماً الشعور بالسكون شيئاً آخر — وحقيقة أن هذه الوسائل كانت معلومة لدى متصوفة الفرس مما أوقع فون كرىمر فى الخطأ وهو الذى رد كل مظاهر التصوف إلى تأثير الفكر الفيدائى . إن التأمل على هذا النحو له طابع غير إسلامى ولا شك أن أعظم الصوفية لا يواونه أى اهتمام .

مظاهر التصوف المتعلقة بما وراء الطبيعة

ولتكن عودتنا الآن إلى المدارس المختلفة. أو إلى المظاهر المختلفة لما وراء الطبيعة لدى الصوفية وإن إنعام النظر في الأدب الصوفي فيها الدلالة على أن التصوف بلغ المعرفة النهائية من ثلاث جهات للنظر ، وتلك جهات نظر لا تتعارض ، بل يكمل بعضها بعضا . وعند بعض المتصوفة أن الطبيعة الأصلية للحقيقة هي الإرادة الواعية لها ، ويعدّها بعضهم الآخر الجمال ، كما يظن غيرهم أن الحقيقة هي التفكير أصلا ، أو النور ، أو المعرفة . وعليه فلا فـكر الصوفي ثلاثة مظاهر :

الحقيقة هي الإرادة

التي تسمى نفسها

ومن ناحية التسلسل التاريخي ، فالظهور الأول هو ما أشاعه وأذاعه شقيق البلخي وإبراهيم بن أدهم ورابعة وآخرون . وهذه المدرسة ترى أن الحقيقة الفهائية « إرادة » والسكون هو النشاط الصادر عن هذه الإرادة .

إنها موحدة أصلا ، وعليه فهي ذات طابع سامي كوضع ما يكون . وليست الرغبة في المعرفة هي التي تسيطر على المنزل الأعلى لصوفية هذه المدرسة ، ولكن السمات المميزة لحياتهم هي التقوى والاعتزال عن الدنيا ، ورغبة مشبوبة في الله بسبب من الشعور بالذنب - وليس من همهم أن يتفلسفوا ، بل أن يحققوا للأهمية خاصا من مثل أعلى - أما من حيث ما نحن بهدده فليم عظيم من الأهمية خاصا .

الحقيقة من حيث كونها جمالا

في مطلع القرن التاسع ، عرف معروف السكرخي التصوف بأنه مفهوم الجقائق الإلهية^(١٢) ، وهذا تعريف يدل على تحرك الإيمان نحو المعرفة . إلا أن الوسيلة إلى تعريف الحقيقة النهائية صرح به القشيري في قريب من نهاية القرن العاشر تصريحاً قاطعاً - وقد اتخذ شيوخ هذه المدرسة الفكرة الأفلاطونية الحديثة الخاصة بالخلق بعوامل كانت الواسطة ، مع أن هذه الفكرة بقيت طويلة في روح من كتبوا عن التصوف ، إلا أن وحدة الوجود عندهم قادتهم إلى التغلغل التام عن نظرية الفيض .

وشأنهم شأن ابن سينا في عد الواقعية النهائية الجمال الخالد والطبيعة نفسها مظهره الخاص وقد انعكس في مرآة السكون . فالسكون عندهم يصبح ضرورة مفسكة للجمال الخالد ، وليس فنيضا كما قال بذلك من أخذوا بالأفلاطونية الحديثة . ويقول مهر سيد شريف إن سبب الخلق هو إظهار الجمال ، والعشق أول ما خلق . وتحقيق هذا الجمال هو ما تنتجبه المحبة السككية وهي غريزة زردوشتمية مركوزة في الصوفي الفارسي وكان يميل إلى تعريفها بأنها النار المقدسة التي تأتي على كل ماسوى الله

وقال جلال الدين الرومي :

أي هذا العشق ، يا من أنت جفون بحبيب عذب !

أنت الطبيب لكل داء وبرحاء !

أنت شافينا من كبرنا !

أنت أفلاطون وجالينوس نفوساً^(١٣) !

ومما يترتب مباشرة على هذا التصور للكون ، نجد فكرة الاستغراق غير الذاتي الذي يبدو في المقام الأول عند بايازيد البسطامي ، وهو يشكل الطابع المميز للتطور التالي لهذه المدرسة . وإن نمو هذه الفكرة يحتمل أن يكون من قبل الحجاج الهنود في سفرهم عبر إيران ليزورا المعبد البوذي الموجود في باكو^(١٤) . وأصبحت هذه المدرسة مشغوفة بوحدة الوجود متمثلة في حسين منصور ، الذي تلى تلو الفيدانتي الهندي في قوله « أنا الحق » .

إن الحقيقة النهائية أو الجمال الخالد عند صوفية هذه المدرسة ، مطلقة لانهائية على أنها مطلقة متحررة من قيود البداية ، والنهاية والهمة والهسرة ، والأعلى والأسفل^(١٥) . وإن تمييز الأصل لا وجود له في المطلق — فالجوهر والكيف معطاهقان في الواقع^(١٦) . وقد أسلفنا قولنا إن الطبيعة مرآة للوجود المطلق . ولكن النفس يقول بوجود نوعين من المراتب^(١٧) :

— الأولى تظهر مجرد صورة مزمكسة — وهي الطبيعة الخارجية .

— والأخرى تظهر الأصل الحقيقي — وهي الإنسان ، وهو تحديد للمطلق ، ويمد نفسه وهو على الخطأ وحدة مستقلة .

ويتجه النفسى بالخطاب إلى الدرويش قائلا : أنحسب أن وجودك مستقل عن الله ؟ إن هذا خطأ صراح^(١٨) .

ويغمر النفسى قوله بتمثيل جميل فيقول كانت السموك في حوض من

الأحواض تعلم أنها تحيا ، وتتحرك وتمتلك لها الوجود في الماء ، إلا أنها كانت تشعر بجهلها الجمل كله بالطبيعة الحقيقية بما يشكل نوع حيوانها . فضت إلى سمكة أرجح معها عقلا في أحسد الأنهار ، فقالت لها السمكة الفيلسوفة : « أنتن يامن تبذلان الجهد لحل عقدة الوجود ! لقد ولدتن في العدم ، والحال أنسكن سوف تمتن وأنتن على ظن افتراق غير حقيقى . وقد أجهدكن الظما على ساحل البحر ، تمتن في الشقاء ، وإن كانت لكن السيادة على السكندر^(١٩) » . وعلى ذلك فشكل شعور بالافتراق جهل ، وكل مأسوى مظمر ليس إلا ، حلما ، وظلا ، وتفرقة تولدت من العلاقة الأساسية من معرفة المطلق بواسطة هو .

ويسمى هيجل جلال الدين الرومى نبي هذا العصر — لقد استعاد الفكرة القديمة للانفلاطونية الحديثة الخاصة بالانفس السكلمية التى تعمل فى أجواء السكون المختلفة ، وعبر عنها بكيفية قريبة الشبه من الروح الحديثة حتى أورد كاود مقولة له فى كتابه « تاريخ الخلق » . وإلى لأسمح لانفسى بإيراد هذه المقولة المأثورة ، لأبين إلى أى حد بعيد وفق الشاعر فى أن يسبق التطور الحديث للتطور ، وكان يمدد الجانب الواقعى لمثاليته :

« قدم الإنسان أولا فى عالم الأشياء غير العضوية ،

ومن هنا دخل عالم النبات ،

وهو لا يذكر وضعه السابق ، الذى يختلف اختلافا عظيما

ولما انتقل إلى عالم الحيوانية ،

لم يعد يذكر حالته وهو نبات :

ولم يبق له إلا الميل إلى عالم النبات ، والأخص في فصل الربيع
والأزاهير ،

وهكذا مهل الصغار إلى أمهاتهم :

إسهم يجمعون ما يجتذبهم نحو حضن الأم .

ثم نقل الخالق الأعظم كما تعلمون الإنسان من حالة الحيوانية إلى حالة
الإنسانية .

بذلك مضى الإنسان من عالم للطبيعة إلى عالم آخر ، حتى أوتى الحكمة
والمعرفة والقوة ، كما هو عليه الآن .

إنه الآن لا يتذكر أى شيء عن نفسه الأولى ، وسوف يتغير من
جديد عن نفسه الحالية . ما ينبغي

Mathna VI'IV' 3639 599

والآن بما يعود بالنفع في هذا الصدد أن نقارن بين هذا المظهر للفكر
الصوفي وبين الفكر الأساسية الخاصة بالأفلاطونية الحديثة . إن الله في
الأفلاطونية الحديثة قار ومفارق . ومن حيث كونه سببا في كل شيء فهو
في كل مكان .

ومن حيث إنه مختلف عن كل شيء فهو في غير مكان . ولو كان فقط
في كل مكان وفي غير مكان ، كان كل شيء (٢٠) . والصوفية على أن الله هو
كل شيء ، والآن بالأفلاطونية الحديثة على أن المادة لها الدوام أو عدم
التغير (٢١) ، إلا أن صوفية هذه المدرسة يذهبون إلى أن كل تجربة هامية من
قبول الأحلام . ويقولون إن العيش في تحديد سبات ، والموت يأتي باليقظة .
ومع ذلك فإنها مذهب الموت غير الذاتي — وهو لروح شرقية بخاصة —
تميز مدرسة الأفلاطونية الحديثة هذه .

ويقول ويتسكى إن مذهب الفلاسفة العرب المميز بالموت غير الذاتى للعقل الإنسانى على العموم ، إذا ما قورنت بالفلسفة الأرسطية والأفلاطونية الحديثة ، كانت لها الأصاله .

وما أسلفنا ذكره على وجه الإجمال ، يستخلص منه وجود ثلاث فسكر فى أساس هذا الأسلوب الفسكرى :

— وهى أن الحقيقة النهائية يمكن معرفتها فى حالة فوق العس

— أن الحقيقة النهائية غير ذاتية ،

— كان الحقيقة النهائية واحدة .

ولإزاء هذه الفسكر لدينا :

— رد الفعل للأذرى ، الذى أعرب عنه هر العيام (القرن الثانى عشر) الذى كان يطلق الصيحات فى بأسه الفسكرى :

إن أهل الصبوة الذين يمثلون السكأس الدهانى ، وأهل التقوى الماكفين فى المسجد يتعبدون ويصفون أنفسهم بالتمجد ، إنما ضاعوا فى اليم وما وجدوا لهم من ساحل .

إن اليةظة لواحد ليس إلا ، والآخرون نيام .

— إن رد الفعل للكثرى لو حيد محمود^(٢٢) فى القرن الثالث عشر .

— إن رد الفعل الواحدانى لابن تيمية وتلاميذه فى القرن الثالث عشر .

من وجهة النظر الفلسفية الخالصة ، هذه الحركة الأخيرة هى الأهم . إن تاريخ الفكر يشرح أثر بعض القوانين العامة للتقدم ، وهى التى تحققت تماما

في القوارب الفكرية لمختلف الشعوب. إن أساليب الفكر الألمانية الواحدة دعت كثرة هيربرت ، على حين أعادت وحدة وجود سبينوزا المونادية للخاصة بلايبنتز . والقانون نفسه قاد (وحيداً محموداً) إلى إنكار حقيقة الواحدة المعاصرة ، وإعلان أن الواقعية ليست واحدة بل متعددة .

وقبل لايبنتز بطويل زمان ذهب إلى أن السكون مشكل مما سماه « أفرادا » — وهي وحدات أساسية أو ذرات بسيطة كان لها الوجود منذ الأزل ولها الحياة . إن قانون السكون هو تكامل تصاعدي للمادة العقلية ، وهو على الدوام يقتل من صورة عقلية إلى صورة علوية وهذا ما تعنيه نوعية ماتلقاه الوحدات الأساسية مما تنمو به . وكل عصر من عصور تشكيلها يعألف من ثمانية آلاف من الأعوام .

وبعد ثمانية عصور منها ، يجعل العالم ، ثم تتجمع الوحدات من جديد لتعشى ، كونا جديدا . وقد وفق وحيد محمود في إقامة كيان لفرقة اضطهد أفرادها في عذف وقسوة ، وتضى الشاه عباس عليها قضاء ، برما .

ويقال إن الشاعر حافظ الشيرازي ، كان يعتقد مبدأ هذا المذهب .

الواقعية من حيث كونها نورا أو فكريا

وللدرسة الفالفة من كبرى مدارس القصوف ترى أن الحقيقة هى أصلا نور أو فكر ، والطبيعة نفسها تطلب شيئا لتفكر فيه أو تفكره على حين أهملت للدرسة سابقة الذكر الأفلاطونية العديسة ، وقد طورتها هذه المدرسة إلى جديد من أساليب وعلى ذلك يكون الوجود لمظهرين اثنين من مظاهر ما وراء الطبيعة لدى هذه المدرسة ، الأول الروح الفارسية بحق ، والأخرى خاضعة أساسا لتأثير أساليب الفكر المسيحي ، وكلاهما تتفقان فى تأكيد أن التلوغ التجريبي يستوجب بالضرورة تنوعا فى طبيعة الواقعية الفهمائية . وسوف أدرسهما معا حسب ترتيبهما التاريخي .

الحقيقة من حيث كونها نورا :

الإشراق

عودة إلى الفئونة الفارسية

إن دخول الجدلية اليونانية على اللاهوت الإسلامى حركت روح البحث الفقدى التى بدأت بالأشعرى ووجدت تعبيرها الأكل فى تشكك الفزالى .

ولقد وجدت أرواح أميل إلى النقد بين العقلائين — كما هو الحال عند الفظام . وهو الذى لم يخضع للفلسفة اليونانية خضوعا ذليلا ، بل كان له نقد قائم بكمايته ، إن المدافعين عن العقيدة من أمثال الفزالى والرازى وأبى البركات والآمدى كانوا فى صراع مستديم مع الفلسفة اليونانية فى مجموعها ، بيد أن أباسعيد السير فى وعبد الجبار وأبا المعالى وأبا القاسم وأخيرا بن

تيمية بعثتهم بواعث مشابهة ، فداوموا على تبيان ما لازم المطلق اليوناني من ضعف .

ولقد انضم في نقد هذه الفلسفة اليونانية إلى هؤلاء المفكرين بعض من أعظم المعصوفة ، مثل شهاب الدين السهروردي الذي جهد أن يبين عجز العقل الخالص وهو بنفسه الفكر اليوناني في كغاب له وكان من أثر رد الفعل الأشعري ضد العقلانية إيجاد أسلوب لما يختص بما وراء الطبيعة هو الجديد إلى أبعد حد في بعض مظاهره وما كان ذلك وكفى بل انقطعت كذلك انقطاعا تلك السلسلة البالية للعبودية الفكرية . وبلوح على إردمان^(٣٣) ظنه أن روح التفكير المجرد بين المسلمين ظهرت مع الفارابي وابن سينا وبمدهما ، أفلست الفلسفة وهي تفسح المجال للشك والتعصوف .

ولا مراة في أنه يحمل النقد الإسلامي للفلسفة اليونانية الذي أوجده المثلثاوية الأشعرية من جهة ، ونهضة فارسية بحق من جهة أخرى ولإمكان وجود أسلوب فارسي له طابعه التام ، فإن تدمير الفكر الأجنبي الدخيل أو بالأحرى التخفيف من شدة تسلطه على الروح كان أمرا لا ممدوحة عنه .

إن الأشاعرة وغيرهم ممن دافعوا عن العقيدة الإسلامية أتموا هذا التقديم الإشرافي — وهو سليل التحرر جاء ليقيم صرحا جديدا للفكر ، إلا أنه في إقامة هذا الصرح لم يطرح جانبا العناصر السابقة . إنه يعرض الروح الفارسية الأصبيلة ، ودون أن يشبط همته تهديد سلطة متزمتة ضيقة الأنق ، يستوجب له الحق في التفكير الحر المستقل . وفي فلسفته ، يحاول التراث الفارسي القديم أن يظهر له السكيان وهو ذلك التراث الذي لم يبد إلا جزئيا فيما كتب الرازي الطيبيب والغزالي وطائفة الاسماعيلية ، ولقد بذل قصاره في أن يواثم أخيرا بين فلسفة أسلافه واللاهوت الإسلامي .

والشيخ شهاب الدين السهروردي المعروف بشيخ الإشراق المتقول ،
ولد في قريب من منتصف القرن الثاني عشر . وجلس مجلس التلميذ في الفلسفة
من الجيل معلم الرازي المفسر — وكان وهو بعد شاب حدث ، مفكرا
منقطع النظير في العالم الإسلامي بأسره . ولقد استدعاه الملك الظاهر ابن
صلاح الدين إلى حلب ، بحيث أعرب الفيلسوف الشاب عن أفكاره المستقلة
وأثار شديد الغيرة في نفوس معاصريه من اللاهوتيين . وحولاً في جهود
تزمتمهم السفاح والذي يحس بما في أحماقه من ضعف ذاتي ، وكان يلتمس
العون على الدوام من القوة الوحشية الغاشمة ، كتبوا إلى السلطان صلاح
الدين بأن تماليم الشيخ شكلت خطراً داهياً على الإسلام ، وأن المستوجب ،
من أجل مصلحة الدين ، أن يقضى على الشر في بدايته قبل أن يستفحل
ويستطير .

ونزل السلطان على رغبتهم ، وفي — لا تعجوز السادس والثلاثين ،
تقبل المفكر الفارسي الشاب وهو رابط الجأش تلك الضربة التي جعلت منه
شهيد الحق ، بعد أن خلد اسمه . إن القلة نلشوا إلا أن هذه الفلسفة التي
دفعت الثمن دماً ، مازالت تعيش وتجذب إليها أكثر من باحث متحمس
منصرف الهمة إليها .

إن الملامح الأساسية لمؤسس الفلسفة الاشراقية هي : الاستقلال الفكري
والبراعة التي استجمع بها مواد ومقوماتها لكل منظم ، وفوق كل شيء ،
كأن له الوفاء لآماله بلادة الفلسفية . وكانت نقاطاً أساسية متعددة وهو
يختلف عن أفلاطون كما يختلف أرسطو في حرية وبعد فلسفته مجرد تهئية
لأساوية الخاص به ، إن نقده لا يقرنه شيء ، وهو يخص منطق أرسطو
تمحيصاً نقدياً ، ويبين مافي بعض مبادئه من ضعف .

(ما وراء الطبيعة)

مثال ذلك أنه في رأى أرسطو أن التعريف هو الجهد مع إضافة الفرق النوعى إليه ، ولكن عند الإشراف أن الصفة المميزة للشئ المعروف لا يمكن توكيدها بشئ آخر ، لا توافقا على أية معرفة للشئ .

فحين نعرف الحصان بأنه حيوان ضئال وعاليه فحين نفهم الحيوانية لأننا نعرف كثيرا من الحيوانات توجد هذه الصفة لديها ، ولكن ليس في الإمكان فهم الصفة « الضئال » لأننا لا نجد لها فى أى مكان إلا فى الشئ المعروف .

فالتعريف المعتاد للحصان فيسكون على ذلك مجردا من المعنى لمن لم يشاهد قط الحصان . والتعريف الأرسطى من حيث هو مبدأ علمى لا جدوى منه مطلقا . وهذا النقد تطرق بالشيخ إلى وجهة نظر قريبة الشبه إلى حد بعيد من وجهة نظر برزنسكيت ، الذى يحلل التعريف على أنه مجموعة من الكيفيات .

وفى نظر الشيخ أن التعريف الحق الذى جمع كل الصفات الأساسية للشئ دفعة واحدة ، مثل هذا التعريف ليس له من وجود إلا فى الشئ المعروف ، ولو أنه فى الإمكان أن يوجد فى أشياء أخرى .

ولنأخذ فى الكلام عن مبدئه الميتافيزيقى لنظهر على قيمة مشاركته فى فكر بلاده ، فلسفى نفهم حق الفهم الجانب القسرى العورى الغالى للفلسفة .

يقول الشيخ السهروردى أنه يقضى لاطالب أن يكون على علم واسع بفلسفة أرسطو ، وللبطق ، وما وراء الطبيعة والتصوف ، والجدير بروحه أن تكون معطرة تماما من دنس الخطيئة وسبق الحكم ، حتى يتقدر على أن

يتدرج في تقويم حواسه الباطنة ، وهذا ما يحقق ويصحح ما لا يدركه الفكر إلا على أنه نظرية .

والعقل الذى ليس له سند يتكىء إليه لا يجدر بالاعتماد عليه ، لا بد أن يتممه الذوق - وهو الإدراك المعجوب للأشياء - وهو ما يجلب المعرفة والسكينة إلى النفس القلقة ويدفع عادية الشك إلى الأبد ، ولكن ليس لنا أن نهتم في هذا الصدد إلا بالمظهر النظري لهذه التجربة الروحية ، ونتائج الإدراك الباطن على النحو الذى عبر عنه وكما رتبة الفكر الاستدلالي . ولننظر نظرة تأمل للمظاهر المختلفة لفلسفة الاثر اقية وهو ما يعرف بالأشياء بالذات أى الأنطولوجيا .

ومبحث القوانين العامة التى تتحكم في السكون وهى الكوسمولوجيا وعلم النفس .

الأنطولوجيا (أى مايعرف بالأشياء بالذات)

المبدأ الفهائى لكلى وجود هو الدور القاهر - وهو ذلك الدور الأول المطلق وطبيعته الأساسية تعتوى إضاءة فى دوام ، لا وجود لشيء أوضح من الدور ، ولا حاجة إلى تعريف وضوحه للعيان^(٢٤) ، إن أصل الدور هو الإظهار ، ولو كان الإظهار صفة إضافية إلى الدور ، ترتب على ذلك ألا يملك الدور الإظهار ، ولا يظهر إلا بشيء آخر هو ظاهر بنفسه ، ويتلو هذا نتيجة مستحيلة ، وهى أن شيئا آخر غير الدور أظهر من الدور . والنور الأول ليس له سبب لوجوده إلا هو نفسه ، وكل شيء غير هذا الأصل لأول سبب به ، وموجود حادث ، وممكن . واللائور أى الظلام ليس شئنا مميزا صادرا عن مصدر مستقل ، ومن الخطأ فى الدين المجوس الظن أن الدور والظلام حقيقتان تتميزان بمعايقن لها يتميز أحدهما من الآخر.

إن فلاسفة الفرس القدامى لم يكونوا ثنويين مثل كمفة زردوشت ، الذين يعتمدون على مبدأ أن الواحد لا يمكن أن يسبب الفيض الخارجى من نفسه على أن يكونوا أكثر من واحد ، فى نسب إلى مصدرين مستقلين هما الفو والظلام . والصلة بينهما ليست صلة التضدية ، بل هى الصلة بين الوجود وعدم الوجود ، وإيجاب الدور يقطلب بالخطم نفيه - وهو الظلام الذى ينبغى أن ينيره ليسكون هو نفسه .

الدور الأول هو مصدر كل حركة . غير أن حركته ليست تفريرا للمكان ، بل بسبب حبه اللانارة تلك الإنارة التى تشكل وجوده الخاص

به وتثيره ، لإكساب كل شيء طاقة الحياة ، وذلك بإرسال أشعته في
مالها من كيان . ومرات هذه الانارة لانهائية .

وإن الاشرافات الأكثر لمعانا تصبح بدورها ، مصدرا لإشرافات
أخرى وكل هذه الإنارات وسائط ، أو بلغة اللاهوت ، ملائكة تلتقى
بفضل منها المجردات المتنوعة حياتها وجوهرها بدءا من بدء من النور
الأولى . وأنواع أرسطو وهم على غير الصواب يحددون الذكاء في أقسام
عشرة . كانوا في الخطأ وهم يحصون درجات الفكر . إن إمكانات النور
الأولى لانهائية والسكون بأثره ، بكل ما دسع من مقنوعات ، ليس إلا
تعبيرا جزئيا عن تلك اللانهائية التي توجد وراءه ، إن درجات أرسطو ليست
حقيقية إلا نسبيا . ويستحيل أن تدرك الروح الانسانية ، في استيعابها
الضعيف ، الفروع اللانهاية للأفكار التي بمقتضاها يتغير النور الأولى أو
يستطيع أن يغير ما ليس نورا ، والآن في قدرتنا أن نميز بين الاشرافتين
التاليتين للنور الأصلي :

(١) النور المجرد أى الذكاء السكلى وكذلك الفردى . ليس له من
صورة وإن تكون له صفة تجعله شيئا مقابلا له أى الجوهر ، وتصدر
منها كل الصور المختلفة للنور ، وهى واعية جزئيا أو تسمى نفسها ،
ويختلف بعضها عن بعضها الآخر حسب ترتيبها ، ذلك الترتيب الذى
يحددها قربها أو بعدها النفسى عن المصدر الأصلي لوجودها .

إن الفكر الفردى أو النفسى ليس إلا تقليدا أضعف ، أو انعكاسا
ضوئيا أكثر تميزا من النور الأولى ، إن النور المجرد يعرف نفسه
بنفسه ، ولا حاجة به إلى غير ذات لتكشف لها عن وجودها الخاص

بها ، إن معرفة الذات نفسها هي الأصل نفسه للذور المجرد ، وغنى
أنها تميز من سلب الذور .

(ب) الذور العارض وهو صفة - نور له صورة واستعداد لأن يكون صفة
لأى شيء يختلف عنه كنفور السكوا كتب مثلا ، أو مظهر لأجسام
أخرى ، والذور العارض أو على الأصح الذور المحسوس انه مكاشفة
ضوئية مبتعدة عن الذور المجرد ، وهذا الانعكاس الضوئي بسبب
من تباعده ، فقد شدته أو طابع جوهر مصدره ، وإن عملية
الانعكاس الدائم هي في الحقيقة عملية إضعاف ، إن الإشارات
المؤقتة تفقد شدتها شيئا فشيئا إلى أن تصبح ، في سلسلة الانعكاسات
فتصل إلى إشارات أقل شدة وهي تفقد تماما طابعها المستقل ، ولا
يمكن أن توجد في اشتراك مع أشياء أخرى غيرها . هذه الإشارات
تشكل الذور العارض ، وتلك صفة ليس لها وجود مستقل .

وعلى ذلك فالصلة بين النور المجرد والذور العارض هي الصلة بين السبب
والأثر . والأثر مع ذلك ، ليس شيئا يتميز تماما من السبب ، بل إنه تحول ،
أو صورة أضعف مما يظن أنه السبب . إن الذور المجرد ولا شيء سواه ،
كطبيعة الجسم المضاد نفسه مثلا ، يمكن أن يكون سبب الذور العارض ،
لأن هذا الذور العارض وهو ممكن الوجود أو حادث له قليلة إلثائه ،
ويمكن انفزاعه من الأجسام دون تغير يلحق بطابعها . لو أن الأصل أو طبيعة
الجسم المضاد هو سبب الذور العارض ، لسكانت عملية عدم الإشارات هذه
غير ممكنة وليس في الإمكان أن نعين سببا غير عامل (٢٥) .

ويبدو لنا أن الشيخ الإشراقي يرى رأى الأشاعرة في قولهم بعدم وجود
شيء سوى هيولى أرسطو ، وإن كان يرى الوجود من نفي واجب للذور

أى الظلام ، هو موضوع الإنارة ، وعلاوة على ذلك يقرم على رأيهم وهو
بنسبة كل الدرجات ، مع استثناء الجوهر والكيف إلا أنه يدخل التعديل
على نظرية المعرفة عديم ، وهو يقبل مفصرا عاملا في المعرفة الإنسانية . إن
صلتنا بموضوعات معرفتنا ليست مجرد صلة سلبية ، فالنفس الفردية وهي
نفسها إنارة ، تغير الشيء في عمل المعرفة ، والكون عنده عملية واسمة واحدة
للإنارة العاملة ، ولأسكن من وجهة نظر فكرية محضة ، هذه الإنارة لا تشكل
إلا تعبيراً جزئياً للكيفية اللامتناهية للنور الأولي ، وهي تستطيع أن تغير
بمقتضى قوانين أخرى غير معلومة . إن درجات الفكر غير متناهية ،
وفكرنا لا يعمل إلا مع بعض منها . ومن وجهة نظر الفكر الاستدلالي ،
لا يقاعد الشيخ عن الدراسات الإنسانية الحديثة .

الكسيميولوجيا أي مبحث القوانين العامة

التي تتحكم في الـكون وفي تكوينه

إن كل ما ليس نورا يشكل ما يسمى المـفـكـرون الإـشـراقـيون « كمية مطلقة » أو « مادة مطلقة » ، وهذا ليس سوى مظهر آخر لاجباب النور ، وليس أضلا مستقلا كما أكد تلاميذ أرسطو وهم على الخطأ . والواقع التجريبي لتحول العناصر الأولية بعضها في البعض الآخر إنما يعمل من أجل هذه المادة المطلقة الأصاية ، وهي بتوهمها في رقعتها تشكل مختلف مجالات الكائن المادى . إن أصل كل شيء إما بقسم طبيعتين :

— ما وراء الفضاء — الجوهر المظلم أو الذرى وهي عناصر الإشاعرة .

— ما يوجد في الفضاء بالضرورة — صور الظلام أى الوزن والرائحة والذوق .. وما إلى ذلك .

وإن ارتباط هذين النوعين يبرز خصائص المادة المطلقة . إن الجسم المادى ، صور للظلام ، إضافة إلى الجوهر للظلم ، وقد أصبح ظاهرا أو مضاء بالنور المجرد . ولكن ما سبب الصور المختلفة للظلام ؟

إنه كصور النور التي تدين بوجودها للنور المجرد ، وإشراقاتها المختلفة توجد التنوع في أفلاك الكائن إن الصور التي تجعل الأجسام يختلف بعضها عن بعضها الآخر ، لا وجود لها في طبيعة المادة المطلقة . إن السكيف المطلق والمادة المطلقة وهما متطابقان ، ولو كانت هذه الصور موجودة حقا في

أصل المادة الأولية المطلقة ، لمكانت كل الأجسام مطابقة فيما يتعلق بـ صور الظلام . غير أن التجربة اليومية تكذب هذا . إن سبب صور الظلام ليس المادة المطلقة ، وبما أن اختلاف الصور لا يمكن نسبته إلى سبب آخر ، فالترتب على ذلك أنها بسبب الإشراقات المختلفة للنور المجرد .

إن صور النور كصور الظلام تدين بوجودها للنور المجرد .

والعنصر الثالث لجسم مادي - الذرة أو الأصل المظلم - ليس سوى مظهر مستوجب للنور . والجسم كله مترتب تماماً على النور الأولي . والكون بأسره في واقع الحال سلسلة متصلة بها حلقات للوجود تتعلق كلها بالنور الأصلي . والأقرب إلى المصدر يتعلق إشرافاً أكثر مما هو أبعد . وإن تنوع الوجود في كل حلقة ، والحلقات نفسها ، تضاع بتلقى إشرافات لا حصر لها ، وهي تحفظ بعض صور الوجود بعون من النور الواعي كما هو الشأن عند الإنسان ، والحيوان والنبات ، وغيرها بدونها كما هو الحال في العاقن والعناصر الأولية . وهذه الصور المتراحبة الأرجاء التي نسميها الكون ، ظل وسهم للتفريق النهائي للإشرافات والأشعة المباشرة وغير المباشرة للنور الأولي .

إن الأشياء تستمد قوامها بإشرافاتها للعبادة ، وهي تعجبه إليها في دوام ، ولها شوق الماشق وترتوي من الدبع الأصلي للنور . إن العالم قصة غرام خالد . والسعويات المختلفة للسكان هي ما يلي :

خطة النور الأولي :

١ - خطة اللاسكار ، أو السموات ،

٢ - خطة النفس

٣ - خطة الصورة : خطة الصورة المثالية - خطة السموات

خطة الصور المادية - خطة العناصر :

(أ) عناصر بسيطة

(ب) عناصر مركبة

عالم المعادن

عالم النبات

عالم الحيوان

وبعد أن أشرنا على وجه الإجمال إلى الطبيعة العامة للكائن ، لتقدير
على التفصيل كيان العالم ، فإن كل ما ليس نورا يفتسم على النحو التالي :

— الأزل أى الأفلاك ، نفوس الأجسام السماوية ، السموات ، العناصر
البسيطة ، الزمن ، الحركة ؛

— الموجود الحادث أى ترابط العناصر المختلفة . إن حركة السموات
خالدة ، إنها تخلق المراحل المختلفة لاسكون . إن وجودها بسبب
من الرغبة الشديدة لافس السماوية فى أن تتلقى الإشراق الصادر من
مصدر كل الفور . إن المادة التى وجدت فيها للسموات معلقة بما
من العمليات الكيماوية ، تلك العمليات المتعلقة بصور أغلظ للانور
إن كل سماء لها نورها الخاص بها . كما أن السموات يختلف بعضها
عن البعض حسب اتجاه حركتها ، وهذا الاختلاف يفسر بأن
الحبيب أى الإشراق المداد ، يختلف فى كل حالة . إن الحركة
لاتمدو أن تسكون مظهرا للزمن . إن مجموع عناصر الزمن إذا

مأبرز ، شكل الحركة . وإن التمييز بين الماضي والحاضر والمستقبل ،
ليس إلا لأسباب تفصيلية . ولا وجود له في طبيعة الزمن ^(٣٦) .
ونحن لا نستطيع أن نعرف بداية الزمن لأن هذه البداية المزعومة
لن تكون إلا نقطة للزمن نفسه وعلى ذلك فالزمن والحركة
كلهما خالداً .

ونمة ثلاثة عناصر أولية هي : الماء والأرض والرياح وعند الإشرافيين
أن النار ليست سوى نفخة مشتملة . وهذه العناصر وهي مرتبطة تحت
مؤثرات سماوية مختلفة تكسو حالات متباينة — وهي الحالة السائلة والغازية
والصلابة . وهذا التحول للعناصر الأصلية يكون عملية تكوين الشيء وحله
وهذا ما يتوغل في عالم اللانور كله ويرفع ثم يرفع صور الوجود المختلفة ،
كما يقربها ويقرّبها من قوى الإشراق .

إن كل ظواهر الطبيعة وهي المطر والرياح والرعد والظواهر الجوية هي
التجليات المختلفة لهذا الأصل وتفيض من الحركة ، وتفسر بالعمل المباشر
أو غير المباشر للنور الأصلي الواقع على الأشياء ، التي تتباين بعضها عن البعض
الآخر حسب قدرتها على تلقي الإشراق قليلاً كان أو كثيراً وبجملته القول أن
الكون رغبة متعجرة ، وحينئذ متبلور إلى الدور

ولكن أهي أزلية ؟ إن الكون تجلّى للقوة الإشرافية التي تشكل الطبيعة
الأصلية للنور الأصلي ، ومن حيث كونها تجلياً ، فما هي إلا كائن تابع ،
وبالتالي ليست كائناً أزلياً ، إلا أنها أزلية على معنى آخر ، إن كل الأجواء
المختلفة للكائن توجد بالإشراقات والأشعة المبعثة من الدور الأدنى . ومن
الإشراقات ماله أزلية مباشرة ، وإن وجدت إشراقات أضعف ، وظهورها
متملق بإرتباط إشراقات وأشعة أخرى ، إن وجود هذه ليس أزلياً على

ما يدرك من وجود الإثراقات التي وجدت من قبل وهي التي أوجدتها .
فوجود اللون مثلا حادث بالقياس إلى وجود الأشعة التي تظهر اللون حينما
يوضع جسم مظلم أمام جسم مثير . والسكون وإن كان حادثا ومتجليا ،
أزلى بمقتضى الطابع الأزلي لمصدره . إن الذين يقولون بعدم أزلية السكون
يستندون إلى فرضية امكان استقراء تام .

وحجبتهم على النحو التالي :

— إن كل حبشي أسود ، وكل الأحباش سود ،

— إن كل حركة تبدأ في وقت معين ، وكل حركة يجب أن تبدأ
هكذا .

ولكن كيفية هذا التعامل خاطئة . فليس في الإمكان على حال من
الأحوال إيضاح المقدمة الكبرى : ولا يمكن جمع الأحباش كافة في الماضي
والحاضر والمستقبل في زمن معين . وعالم على هذه الصفة مستحيل .

فلا ينبغي أن نستنتج شيئا نفي عليه حكما أخذنا من حبشي بمفرده ، أو
من أمثلة بحركة تقع تحت تجربتنا ، على أن الأحباش جميعا سود ، أو أن
الحركة كانت لها بداية في الزمن .

علم النفس

إن الحركة والفور ليسا لازمين في حالة جسم في الطبقة الدنيا . فالجحر مثلا وإن كان مضاء وظاهرا للعيان ، ليس موهوبا بالحركة الذاتية . فإذا ما عرجنا في سلم السكائن ، وجدنا أجساما أرقى ، أو كيانا تتفق فيه الحركة والفور . إن الإشراق المجرد يتجلى أحسن ما يتجلى في الإنسان . ولكن السؤال الذى يطرح نفسه هو معرفة ما إذا كان الإشراق الفردى المجرد ، الذى نسميه النفس الإنسانية ، وجد أو لم يوجد قبل مصاحبه الجسمانى . إن مؤسس الفلسفة الاشراقية يتلو تلو بن سينا في هذا الصدد ، ويورد نفس البراهين ليبين أن الاشراقات الفردية المجردة لا يمكن أن يقال عنها إنها وجدت من قبل كوحدة نورانية .

إن الدرجات المادية للواحد والمتعدد لا يمكن تطبيقها على الاشراق المجرد وهو في طبيعته الأساسية ، ليس الوحدة ولا التعدد ، وإن بدا متعددا بسبب من اختلاف درجات قابليتها للاشراق فيما يصاحبها من ماديات .

والصلة بين الإشراق المجرد أو النفس ، والجسم ليست هي الصلة بين السبب وبين الأثر ، والخير الذى يجمعهما هو الحب . والجسم الذى يتوق إلى الاشراق يتلقاه من خلال النفس ، وإن كانت طبيعته لا تسمح له بإتصال مباشر بيقه ، وبين مصدر الدور . ولكن النفس لا تستطيع أن تصدر الفور المتعلق مباشرة إلى جسم صلب مظلم ، ذلك الجسم الذى تمتضى صفاته يوجد على الطرف المقابل للسكائن .

وكيما يرتبط بعضها ببعض ، نمت الحاجة إلى وسيط بينهما ، وهو

شيء يوجد في منتصف الطريق بين الدور والظلام . وهذا الوسيط هو النفس الحيوانية وهو بخار حار ، رقيقة ، شفافة تفر في التجويف الأيسر للقلب ، إلا أنها مع ذلك تمضى في كل أجزاء الجسم ، وبسبب من المطابقة الجزئية للنفس الحيوانية للدور ، تهرع الحيوانات الأرضية في الليالي المظلمة إلى النار المنوهجة ، على حين تغادر الحيوانات البحرية مقرها المائي لتستمتع بمشاهدة القمر ، إن المثل الأعلى للانسان هو أن يرتفع شيئاً فشيئاً في سلم الكائن ، وأن يتلقى الاشراف الذى يأتى تدريجياً بتحرر تام من عالم الصور ، واسكن كيف السبيل إلى تحقيق المثل الأعلى ؟ بالمعرفة والعمل ، لأنها تحويل الذكاء والإرادة معا ، واتحاد الفهم والتأمل وهذا ما يحقق أعلى مثل للانسان .
غيروا موقفكم فهما يتلقى بالسكون ، واسلكوا السبيل الذى يسعوجب منكم هذا التغيير أن تسلكوه ، ولننظر الفطرة المعجلى في سهل هذا التحقيق :

(١) المعرفة : عندما يشترك الاشراف المجرد مع ماهو أسنى ، يدهو بفعل قدرتين خاصة — هما قوة الدور وقوة الظلام الأولى هي الحواس الخمس الخارجية ، والحواس الخمس الباطنة أى الشعور ، التصور ، التخيل ، الفهم والتذكر ، أما القوة الأخرى فهي قوة الندو ، والمضم وما إلى ذلك ، ولكن مثل هذا التقسيم للقدرات تقسيم مناسب « وإن قدرة واحدة يمكن أن تكون مصدراً لكل العمليات^(٢٧) » ولا وجود إلا لقوة واحدة في وسط المخ ، وإن كانت لها أسماء مختلفة لوجهات نظر تختلف . والروح وحدة تعد كثرة . والقوة التى تفر في داخل المخ بنسب أن تميز من الاشراف المجرد الذى يشكل الأصل الحقيقى للانسان ، ويوح أن فيلسوف

الاشراق يميز بين الروح العاملة والنفس غير العاملة أصلا ، وعلى ذلك يقول على نحو عجيب إن كل القدرات المختلفة مرتبطة بالنفس .

والفتلة الأكثر تميزا في سيكولوجية العقل عنده هي نظريته الخاصة بالرؤية (٢٨) .

إن شمع الدور الذي يظن أنه يخرج من العين ، يجب أن يكون إما جوهرًا أو كيفًا . فلو كان كيفًا لا يمكن أن يقل من جوهر أى العين إلى جوهر آخر أى الجسم المشاهد . ولو كان على الفقيض من ذلك جوهرًا فهو إما يتحرك بوعى ، أو يدفع بخاص من طبيعته ، ولجأت حركته الواعية منه حيوانا يدرك أشياء أخرى .

وفي تلك الحال ، من يدرك يصبح الشمع لا الإنسان . ولو كانت حركة الشمع صفة لطبيعته ، فما من سبب قط لأن تسكون حركته خاصة باتجاه واحد لا بكل الاتجاهات . وعلى ذلك لا يمكن القول بأن شمع الدور يخرج من العين . ويذهب تلاميذ أرسطو أنه في عملية الإبصار تسكون الصور مطبوعة في العين . وهذه الفكرة خاطئة كذلك ، لأن صور الأشياء الكبيرة لا يمكن أن تطبع في مشافات صغيرة . والحقيقة هي أنه حينما يبدو شيء للعين ، يصدر الاشراق ، وترى الروح الشيء بفضل هذا الاشراق . وإذا لم يقيم حجاب بين النظر العادى وبين الشيء ، والروح منهيةً للدراك ، فلا بد من وجود عملية الرؤية ، لأن هذا هو قانون الأشياء . إن كل رؤية إشراق ، ونرى الأشياء في الله . إن بروكلى كان يفسر نسبيته إدراكنا النظري كيفما يبين أن الأساس النهائي لكل شيء هو الله . ويقصد الفيلسوف الاشراق

إلى هذه النهاية ، وإن كانت نظريته الخاصة بالرؤية ليست تفسيراً لعملية الرؤية بقدر ما هي طريقة جديدة لإدراك الرؤية .

وعلاوة على الحاسة والعقل ، للمعرفة مصدر آخر يسمى الذوق وهو إدراك غير زماني ولا فضائي للسكان . إن دراسة الفلسفة أو اعتماد التفكير في المبادئ المحضة ، إضافة إلى الأخذ بالفضيلة ، مما يؤدي إلى تنمية هذه الحاسة العجيبة التي تؤيد وتصحيح استقباط العقل .

(ب) العمل : الإنسان ، من حيث كونه عاملاً ، يملك القدرات على
للاعمال الآتية :

- العقل أو النفس الملائكية مصدر الذكاء والتمييز وحب المعرفة .
- النفس البهيمية ، وهي مصدر الغضب والشجاعة والسيطرة والأنطيم .
- النفس الجهورية ، وهي مصدر الرغبة والجوع والشموة الجنسية .
- والأولى تقود إلى الحكمة ، والثانية تقود كل منهما بمفردها ، إذا ما خضع العقل إلى البسالة والنعاف . واستخدام هذه الثلاث في تناسق يوجد فضيلة العدالة ، وإمساك التقدم الروحي ، بفضل من الفضيلة ، يبين أن هذا العالم هو العالم الأمثل ، والأشياء على ما هي عليه في وجودها ليست عسفة ولا سيئة ، إن الاستخدام السيء أو ضيق النظر ، هو الذي يجعلها كذلك ، وعلى ذلك لا يمكن أن يكون عامل الشر قد تولى الشر بوجوده ، إلا أنه أقل في الظيرية من الخير . وهو ليس خاصاً إلا بجزء من عالم الظلام ، مع وجود أجزاء أخرى من الكون ، تجردت تمام التجرد من حاض الشر . إن التشكك الذي ينسب وجود البشر إلى قدرة الله الخاصة ، يفترض وجوداً لموجه شبه بين الإنساني والعمل الإلهي ، وقد ذهب عنه

أن أى شئ موجود ليس حراً ، بالمعنى الذى يضيفه على هذه الكلمة . إن القدرة الإلهية لا يمكن أن تعد خالقة للشر بالمعنى الذى تدركه من بعض الصور للعمل الإنسانى على أنه سبب الشر^(٢٦)

وعلى ذلك فالترباط بين المعرفة والفضيلة يتحرر النفس من عالم الظلام وبحسب زيادة معرفتنا بطبيعة الأشياء ، تقترب شيئاً فشيئاً من عالم النور ، كما يزداد حب العالم على المدى ، لأن مراحل النمو الروحى لا نهائية ، لأن درجات المحبة ليس لها من نهاية ، وعلى ذلك فإن المراحل الأساسية كما يلي . . . مرحلة الأنا : وفى هذا للظفر تكون السيطرة العامة للماطلة

الشخصية والأنانية من المحرك العام للإنسان

— مرحلة لست موجوداً ، وهى الاستقرار التام فى أعماق الذات الخاصة مع تمام نسيان كل ما هو خارجى .

— مرحلة أنا لست موجوداً ، هذه الظاهرة هى نتيجة لمظهر الصاوة .

— مظهر أنت وهو نفى تام لأننا موجود وتوكيد لأنت موجود ، ومعنى هذا الخضوع التام لإرادة الله .

— مظهر أنا لست موجوداً ولست أنت موجوداً ، وهذا نفى تام للفظين لافسكرك — حالة العلم بتخلق العالم .

وكل مرحلة من هذه المراحل تنقسم بإشرافات متفاوتة شدة وضمها ، وتصحبها أصوات لاسبيل إلى وصفها . إن الموت لا يضع نهاية للتقدم الروحى للنفس ، إن النفوس الفردية بعد الموت ، لا تتوحد فى نفس واحدة ولسكنها وقد اختلفت الواحدة عن الأخرى فى تناسب تداوم على الإشراف الذى تلقته (ما وراء الطبيعة)

حيثما كانت مستقرة في أجسادها إن فيلسوف الاشراف يتقدم على نظرية لا ينفرد الخاصة بالتطابق الذي لا يمكن تمييزه ، ويؤكد أنه لا وجود لنفسين يمكن أن تشابها تشابها تاما^(٣٠) . وإذا نفذت وسيلة النفس المادية التي تستعملها لتكتسب إشرافا تدريجيا ، فمن المحتمل أن تتخذ لها جسدا آخر حسب ما كان لها من تجارب في حياتها السابقة ، وتخرج ثم تخرج في أجواء الوجود المختلفة ، متخذة الصورة الخاصة بأجوائه إلى أن تبلغ غايتها . وهي حالة السلبية التامة . ومن النفوس ما تقدم إلى هذا العالم التماسا للتعميض مما لها من نقص^(٣١)

إن مذهب الفلاسف لا يمكن اثباته أو تليفقه بوجهة نظر منطقية محضة ، وإن كان فرضا ممكنا لتفسير غاية الروح في المستقبل ، والأرواح كلما ترحل على الدوام إلى مصدرها للثبات ، ذلك المصدر الذي يدعو إليه السكون بأسره حينما ينتهي هذا الرحيل ، ويحرك دورة أخرى للموجود سوف تعيد تاريخ الدورات السابقة .

تلك هي فلسفة الشهيد الفارسي الكبير . إنه بحق ، أول مؤلف فارسي له منهج يعرف عقاصر للمعرفة في كل مظاهر التفكير المجرد الفارسي ، ويقوم كيانا بارعا لمذهب الخاص . إنه يأخذ بوحدة الوجود ، لأنه يعرف الله بأنه المجموع السكلي لكل الحياة المحسوسة والثالثة^(٣٢) .

وعنده على نقوض الشأن عند بعض أسلافه من المتصوفة ، أن العالم شيء حقيقي والنفس الإنسانية فردية متميزة . وهو مع قهاء السفة يقول إن العلة البهائية لكل ظاهرة هي النور الطاق وإشرافها يشكل الأصل نفسا للسكون وفي سيكولوجيته يتلمذ تلميذ بن سينا ، إلا أنه في تداوله أكثر نظاما وأميل إلى التجريبية ، كفيلسوف الاخلاق ، هو تلميذ لأرسطو ، يشرح ويفسر

بعمق مذهبه الوسطية ، وفوق كل شيء ، يبدل في الأفلاطونية الحديثة التقليدية في منهج التفكير هو فارسي محض ، وهو لا يقترب من أفلاطون ليس إلا ، بل يطفئ الروحانية على الثبوتية الفارسية القديمة . وما من فكر فارسي ، كان أكثر وعيا لضرورة شرح جميع مظاهر الوجود الموضوعي وهو يسكن إلى أصوله الأساسية ، إنه يدعو التجربة في دوام ، ويبدل تصاراه في شرح الظواهر الجسمانية بنور من نظريته الخاصة بالإشراق . وفي منهجه أن الموضوعية التي كانت قد خسفت تماما بالطابع السرف في الذاتية لوحدة الوجود ، يؤكد من جديد حقوقه ، وبعد أن أخضعه لامتحان مفصل ، يتلقى شرحا مستفيضا ، وما من عجب في أن هذا المفكر المتعمق المتوغل قد وفق في إقامة مذهب كان على الدوام مثيرا للشك في الأرواح وهو يجمع بين الفكر المجرد والانفعال في انسجام تام^(٢٣) . إن ضيق أفق روح معاصريه لقبه بالمقول وغبة في عدم عده شهيدا ، إلا أن الأجيال التالية من المتصوفة والفلاسفة قدرته على الدوام حق التقدير ووقرته أعظم القدير .

الحقيقة من حيث كونها فكرة

الجيلي

ولد الجيلى عام ٧٩٧ للهجرة ، كما يقول شعر له ، وقضى عام ٨١١ للهجرة ، ولم يكن كاتباً مكثراً كعنه الدين بن عربى ، الذى يبدو أن أسلوب تفكيره أثر عميق التأثير فى تفكيره ، لقد جمع لديه الخيال الشعرى والمبقرية الفاضلية ، إلا أن شعره ليس إلا وسولة تعبير عن مبادئه الصوفية والميتافيزيقية وعلاوة على ما أخرج من كتب ، كتب تعليقا على كتاب الفتوحات المكية للشيخ عني الدين بن عربى ، وتعليقا على بسم الله ، وله المؤلف المشهور (الإنسان الكامل) الذى طبع فى القاهرة .

إن الأصل البسيط الخالص عنده ، هو ذلك الشيء الذى تطلق عليه الأسماء وتنسب إليه الصفات ، وهذا الشيء يوجد فى الفكر أو الواقع ، وما يوجد على نوعين :

— الموجود فى المطلق أو فى الوجود الخالص — السكائن الخالص
أى الله .

— الوجود المتعدد بعدم الوجود أى الخلق : الطبيعة .

إن وجود الله أو الوجود الخالص لا سبيل إلى ادراكه ، إن الألفاظ لا يمكن أن تعبر عنه ، لأن وجوده فوق كل الملاقات ، وعلى ذلك فالمعرفة هى علاقة ، إن العقل يطير عبر الفضاء الخالد الذى ليس له من حدود ويخترق حجاب الأسماء والصفات ، ويهبط جو الزمن الفسيح ، ويدخل فى

نطاق غير الموجود ويوجد أن أصل الفكر الخالص وجود وهو ليس وجوداً :
وهذه مجموعة من المتناقضات^(٣٤) ولها عرضان : الحياة الأزلية في كل الأزمنة
السالفة والحياة الخالدة في كل الأزمنة التالية .

ولها كفتيتان : الله والخلق . ولها تعريفان : يمكن أن تكون مخلوقة
ويمكن ألا تكون ، ولها اسمان : الله والإنسان ، ولها مظهران : المتجلى
وهو هذا العالم وغير المتجلى وهو العالم الآخر ، ولها اثران : الضرورة
والإمكان ، ولها وجهتان للنظر : وعمقتى وجهة النظر الأولى هي غير
موجودة لنفسها ، ولكنها موجودة لما ليس لنفسها .

أما عمقتى وجهة النظر الأخرى فإنها موجودة لنفسها وليست موجودة
لما ليس لنفسها .

ويقول إن الأسماء تعين ما يقر في الفهم ، وما يرسم في الروح ، وتعرضه
في الخيال وتحفظه في الذاكرة ، وهذا هو الغايج أو القشرة لما يسمى ، في
حين أن ما يسمى هو الداخل أو الفضاغ ، فمن الأسماء مالا وجود له في
الواقع ، ولكن في الاسم وحسب مثل العقاء وهو ذلك الطائر الأسطوري ،
فهو شيء لا وجود له في الحقيقة ، وكما أن العقاء غير موجودة ، فإن الله
موجود ولا ريب ، وإن لم يكن في الأمكان مشاهدته ولا مسه ، إن العقاء
لا توجد إلا في الفكر ، ولكن اسم الله يوجد في الحقيقة ويمكن أن يعرف
كالعقء بأسمائه وصفاته ، إن الاسم مرآة تعكس كل أسرار الكائن
للطاق ، ونور بواسطته يشاهد به الله .

والجعلي في هذا يقترب من الفكرة الاسماوية التي ينبغي أن نحاول

ولسكى نتفهم هذه الفقرة ، لزام علينا أن نذكر المظاهر الثلاثة لتطور
السكان الخالص ، كما يحصيها ، وعنده أن الوجود المطلق أو السكان
الخالص ، إذا ماترك إطلاقه يمر بثلاثة مظاهر : وحدة ، هو ، وأنا . في
المظهر الأول تغيب كل الصفات والصلات ، وبذلك تسمى بالأحد ، والوحدة
تعين مرحلة بعيدة عن المطلق ، في المظهر الثاني ، السكان الخالص مطلق من
كل التجليات ، أما المظهر الثالث وهو الأنا ، فليس إلا تجليا خارجيا له ،
أو كما يقول هيجل إنها الانشقاق عن الله ، وهذا المظهر الثالث هو الجو
لإسم الله ، وهذا ، يضاء ظلام السكان الخالص ، وكل ما هو انشقاق إلهي
كان متضمنا في القوة لا في الفعل بهذا المفهوم الغامض للاسم ، وهذا في
المظهر الثالث للتطور أصبح شيئا ، ومرآة ينعكس فيها الله ، ويتبلورة بدو
كل ظلال السكان المطلق .

وإزاء هذه المراحل الثلاث للتطور المطلق ، للإنسان الكامل ثلاث
مراحل للمجاهدة الروحية ، وليكن في حالة عملية التطور ينبغي أن تكون
على العكس ، لأن ما يتعلق به ينبغي أن تكون العملية عملية صعود ، في
حين أن السكان المطلق كان في الأصل خاضعا لعملية هبوط ، وفي المظهر
الأول لتطور الروحي ، يفسكو في الاسم ، ويدرس الطبيعة التي تطبع بها
وفي المظهر الثاني ، يتوغل في جو الصفة ، وفي المرحلة الثالثة يتوغل في جو
الأصل

وهناك يصبح الإنسان الكامل ، عينه عين الله ، وكلته كلمة الله
وحياته حياة الله ، وهو يسهم في الحياة العامة للطبيعة ويرى في حياة
الأمم .

وانتقل الآن إلى طبيعة الصفة ، وإن تصوره لهذه للسألة الشيعة من

الأهمية بالسكان الأعظم لأن مذهبه في هذا يختلف اختلافا جوهريا عن المثالية الهندية ، إنه يعرف الصفة على أنها وسيلة تسكيفا معروفة بحالة الأشياء (٣٥) .

ويقول إن تمييز الصفة والحقيقة لا يسكون إلا في جو المتجلى ، لأن هذا كل صفة تعد كالأخرى للحقيقة التي يفترض أنها قارة فيها والأخرى خاصة بوجود الترابط والتفعل في جو المتجلى .

إلا أن التمييز لا وجود له في غير المتجلى ، وما ذاك إلا لأنه لا وجود لترابط ولا تحال ، وحقيق بقا أن نلاحظ إلى أى حد بعيد يفرق عن مذهب مايا . إنه يرى أن العالم للمادى يملك وجودا حقيقيا ، ومما لا ريب فيه أنه الغلاف الخارجى للسكان الحقيقي ، إلا أن هذا الغلاف الخارجى لا يقل عنه في حقيقة . وعنده أن سبب العالم الظاهرى ليس وحدة حقيقية مختلفة وراء مجموعة صفات ، ولسكنها فكرة أوجدتها الروح بحيث لا يصعب فهم العالم المادى .

إن بركلي وفيشته يتفقان عند هذا الحد مع مؤلفنا ، إلا أن فكرته تقوده إلى مذهب هيجل المقسم بأخص سماته .

فيما يتعلق بتطابق الفكرة والسكان . وفي الفصل السابع والثلاثين من الجزء الثانى لكتاب الإنسان السكامل ، يصرح قائلا إن الفكرة هى الجوهر الذى شكل منه ، التفكير ، والفكر ، والمعنى مواد بنية الطبيعة وهو يستمسك بهذه النقطة ويقول : « ألا ننظر إلى عقيدتك الخاصة ؟ أين الحقيقة التى تلازمها الصفات الإلهية ؟ إنها ليست إلا الفكرة » . إن الطبيعة لاتعدو أن تكون فكرة متبلورة . وهو يوافق كل الموافقة على نتائج نقد

كانت ، ولكن مع اختلاف عما يذهب إليه كانت ، لأنه يحمل من هذه
الفكرة الأصل نفسه للعالم ، فعنده أن وجود الشيء بذاته الذي يأخذ به
كانت أنها كائن خالص ، ولا وجود لشيء وراء مجموع الصفات

إن الصفات هي الأشياء الحقيقية ، والعالم المادى ليس سوى تموضع
السكان المطلق ، إنه هو المطلق الآخر ، إنه آخر يدين بوجوده لبدا الفرق
في طبيعة المطلق نفسه . إن الطبيعة فكرة الله ، هي شيء متعظم لا يعرف الله
به نفسه . إلا أن هيجل يسمى مذهبه تطابق الفكر والسكان ، والجلى
يسمى تطابق الصفة والحقيقة .

ويجدر بنا أن تبين أن عبارة المؤلف وهي « عالم الصفات » التي يقصدها
العالم المادى موقعه في اللبس ببعض الشيء . وما يدعيه في واقع الحال أن تمييز
الحقيقة والصفة أمر ظاهري محض ، وليس له من وجود في طبيعة الأشياء ،
وهذا يعود بالنفع ، لأنه ييسر فهمنا للعالم المحيط بنا ، وليكشف الحق بحزافه
وعلى أن نذكر أن الجلى لا يعرف المثالية العبرية إلا بتحفظ ولا يقبل
أن التمييز طابع مطلق .

وهذه الملاحظات لا ينبغي أن تفضى بنا إلى فهم أن الجلى لا يعتقد
الحقيقة الموضوعية للأشياء بذاتها ، إنه في واقع الحال يعتقد هذا ؛ إلا أنه
يستوجب وحدها ربح أن العالم المادى شيء بذاته ، وهو كذلك التعبير
الخارجى للشيء بذاته .

إن وجود الشيء بذاته ، وتعبيره الخارجى ، أو إنتاج انشاقه الخاص ،
كلمات متطابقة تماما ، وإن صكبا تميز بينهما رغبة في تمييز فهمهما
للعالم

ويقول إذا لم تكن هذه الكلمات متطابقة ، كيف كان في الإمكان أن
نظمر الواحدة الأخرى ؟ وفي كلمة واحدة يميز وجود الشيء بذاته السكائن
الغائصة ، المطلق ، ويبحث عنه خلال ظهوره أو التعبير الخارجى . كما يقول
إننا منذ طويل زمان لا ندرك تطابق الصفة والحقيقة ، فالعالم المادى أو عالم
الصفات يبدو حجابا ، ولكن بفهمنا المذهب ، يرتفع الحجاب ، فنحن نرى
الأصل نفسه في كل مكان ، ونرى أن كل الصفات ليست شيئا سواها

وتبدو الطبيعة حينئذ في مظهرها الحق ، والشعور بما سوى هذا يتلاشى ،
ونحن واحد معها ، وبذلك نحمده حقة حرقه حب الاستطلاع فينا ، ورغبة
الاستفهام في روحنا تهبط وتفسح المجال لقرار فلسفى .

وفي نظر من أدرك هذا التطابق أن ما يكشفه العلم لا يأتى مجددا ، كما
أن الدين بسيادته المخارقة التى لا غاية بعدها ، ليس لديها ما تقول . وهناك
العجز الروحى .

ولننظر الآن كيف يصنف الأسماء والصفات الإلهية التى تعبر عن نفسها
في الطبيعة الإلهية المتبلورة . وتصنيفه على النحو التالى :

— أسماء وصفات الله كما هو فى نفسه (الله ، الواحد ، الأحد ، الفور ،
الحق ، القدوس ، الحى) .

— أسماء وصفات الله من حيث إنها مصدر لسكل عزة ومجد (العظيم ،
الأعلى ، القوى) .

— أسماء وصفات الله من حيث السكالك (الخالق ، المعطى ، الأول ،
الآخر)

— أسماء وصفات الله من حيث الجمال (الصمد ، المصور ، الرحيم ،
البديع) .

كل من هذه الأسماء والصفات تملك أثرها الخاص بها ، وبه يغير نفس
الإنسان الكامل والطبيعة ، أما الكيفية التي يفقد بها الفور ويباغ بها
النفس فهذا ما صحت الجبلى عن ذكره وصحته عن ذكر هذه المسائل يبرز
الجانب الصوفى لأفكاره ويستوجب اتجاهها للسريرة

وقبل أن نمحص رأى الجبلى فيما يتعلق بالأسماء والصفات الإلهية
الخاصة ، سوف نلاحظ أن فكرته عن الله ، التي تضمنها تصنيفه السابق بإرادته
تشبه كثيرا فكرة شعار مارشيه ، وبينما يرد الألمانى كل الصفات الإلهية إلى
صفة واحدة للقوة ، يرى مؤلفنا خطرا داهما فى تصور الله مجردا من كل
الصفات ، إلا أنه يرى مع شيلر مارشيه أن الله فى ذاته وحدة لا يلحق بها
الغير ، وأن صفاته ليست سوى تقسيمات له بقاء على وجهات نظرية بشرية
مختلفة ، وإن المظاهر المختلفة التى يقدمها الله الواحد الأحد إلى ذكائنا تنتمى
حسب رؤيتنا لها من نواح مختلفة لجوانبها الروحية^(٣٦) ، وهو فى وجوده
المطلق فوق تحديد الأسماء والصفات ، ولكنه إذا ما تجلى ، يخرج عن
إطلاقته ، ولما تلد الطبيعة ، فإن الأسماء والصفات تبدو طابعا على ثوبه .

ولنفظر الآن فيما قال متعلقا بالأسماء والصفات الإلهية الخاصة ، فالاسم
الأصلى الأول هو الله أى الألوهية وهذا ما يعنى كل حقائق الوجود بنظامها
الخاص بها فى هذه المجموعة ، إن هذا الاسم يطلق على الله على أنه الوجود
الواجب الوحيد ، والألوهة هى التبلى الأعلى للسكان الخالص ، والفرق بينه
وبينها أن هذا السكان ظاهر للعيان ، ولكن مكانه غير ظاهر ، مع أن

آثار الأولى ظاهرة ، وهى غير ظاهرة وبكونها إلهية متبلورة ، فالطبيعة ليست الألوهة نفسها ، ولذلك كانت غير ظاهرة ، وكانت آثاره فى صورة الطبيعة بادية للخطر ، والألوهة على حد تفسير المؤلف لها هى الماء ، والطبيعة ماء مقبور أو ثلج ، إلا أن الثلج ليس الماء ، والأصل يبدو للعين وهذا برهان آخر على واقعية مؤلفنا الطبيعية أو مثاليته المطلقة ، وإن لم تكن كل هذه الصفات معلومة لدينا ، فإن هذه الصفات مع ذلك ليست معلومة على ما هى عليه ، ولكن العلوم وحده ظلالها وآثارها ، فالإحسان مثلا نفسه غير معلوم ، ولكن أثره أو اعطاؤه للفقراء معلوم مشاهد ، وذلك لأن هذه الصفات قارة فى طبيعة الأصل نفسه ، وإذا كان التعبير عن هذه الصفات فى طبيعته الحقيقية كان ممكنا ، لكان انفصالها عن الأصل ممكنا سواء بسواء .

ولكن ثمة أسماء أساسية أخرى لله .

إن هذه الوجدانية المطلقة تشير إلى المرحلة الأولى للتفكير الخالص من ظلام العمى (وهى المايا الباطنة أو الأصلية فى الفيدانتا) إلى نور التجلى ، مع هذه الحركة لا تصبح أى تجلى خارجى ، وإنه يتضمن كل شئ فى كونه .

ويقول مؤلفنا انظروا إلى جدار ، فأنتم تشاهدون الجدار كله ، ولكنكم لا تستطيعون أن تشاهدوا جزئيات مادته التى تسهم فى إقامة ، إن الجدار وحدة ، إلا أنها وحدة تحتوي التباين ، وكذلك السكان الخالص وحدة ، ولكنهم وحدة هى التباين .

والحركة الثالثة للسكان المطلق هى الوجدانية البسيطة وهى مرحلة

تصحيحها نجل خارجي ، والوحدة المطلقة بمطابقة من كل الأسماء والصفات الخاصة ، أما الوجدانية البسيطة فتتخذ أسماء وصفات ، واسكن لا تميز بين هذه الصفات ، فالواحدة هي أصل للآخرى ، والألوهة تشبه الوجدانية البسيطة إلا أن أسماءها وصفاتها تميز بعضها من بعضها الآخر ، وهي متناقضة ، كما أن الكريم نفى المنتقم .

والرحمة الثالثة ، أو كما يقول هيجل ، رحمة السكائن ، فلها تسمية أخرى هي الرحمة ، ويقول إن الرحمة الأولى هي تطور السكون من ذاته وتجلي ذاته في كل ذرة وذلك نتيجة للانشقاق الخاص ، ويوضح الجيلي هذه النقطة بمثال فيقول إن الطبيعة ماء متجدد والله هو الماء . والاسم الحقيقي للطبيعة هو الله ، والثلج أو الماء المكثف ليس إلا تسمية مستعمارة ، وفي موضع آخر ، يبين الماء على أنه أصل للمعرفة ، والعقل ، والفهم ، والفكر والفكرة ، وهذا المثال يقوده إلى التجرد عن خطأ القول بعند الله قاراً في الطبيعة ، أو أنه يمتزق بحال الوجود المادي .

ويقول إن التبرار يقطن فيه مباينة السكائن ، إن الله ليس بقار لأنه هو نفسه الوجود ، إن الوجود الأزلي هو الآخر لله ، أنه القور الذي يرى فيه نفسه .

مثلاً يكون صاحب الفكرة موجوداً في تلك الفكرة ، وكذلك الله حاضر في الطبيعة ، ويمكن القول إن الفارق بين الله والإنسان أن فسكرة تتحول إلى مادة وفسكرة لا تتحول .

ويخطر بالبال في هذا الصدد أن هيجل يأخذ بنفس التعليل ليبرىء نفسه من تهمة وجود الوجود .

إن حصة الرحمة وثيقة الصلة بالعناية الإلهية ، وتعرفها بأنها كل ما منح
إليه حاجة الوجود ، والغبات يرتوى بالماء من قوة هذا الاسم .

ويقول عالم الطبيعة نفس الشيء ، ولكن بعبارة أخرى ، وسوف يتحدث
عن هذه الظاهرة على أنها بسبب من قوة خاصة للطبيعة ، أما الجيلي فيسميها
تجليا للعناية الإلهية ، على أنقيض من قول عالم الطبيعة ، لا يؤيد أن هذه
القوة لا يمكن معرفتها ، إنه يقول بعدم وجود شيء وراءها ، إنها
الكائن المطلق نفسه .

والآن بلغ بنا القول منتهاه في كل أسماء الله الحسنى وصفاته الأساسية ،
فلننظر في طبيعة كل ما وجد قبل كل شيء : يقول الجيلي إن نبي العرب صلى
الله عليه وسلم سأله سائل يوما عن مكان الله قبل الخلق ، فقال إن الله قبل الخلق
وجد في العمى ، إن طبيعة هذا العمى أو الظلام الأول هو ما سوف تصدى
الغفل عنه ، وهذا البحث يعود بفتح خاص ، لأن كلمة العمى إذا ترجمت على
معنى حديث كانت بمعنى عدم الإدراك ، فهذه الكلمة وحدها تبين لها صلة
العدم التي يسبب فيها المذاهب الميتافيزيقية في ألمانها العديدة ، ويقول إن
عدم الإدراك حقيقة كل الحقائق ، إنه الكائن الخالص دون أدنى حركة
للهبوط ، إنها مجردة من صفات الله والخلق ، ولا حاجة بها إلى أي اسم
أو كيف ، لأنها فوق مجال الصلة .

إنها تمتاز من الوحدة المطلقة لأن هذا الاسم الأخير يطابق على الكائن
الخالص الذي يهبط إلى التجلي ، ومع ذلك ، ينبغي أن نذكر حينما نتحدث
عن أولية الله وأخرية الخلق ، أن هذه التسميات لا ينبغي فهمها على أنها
تحدد الزمن ، إذ لا يمكن أن تكون فترة زمئية قد وجدت أو انقطعت الصلة
بين الله وخلقها فالزمن ، والديمومة في الفضاء والوقت هي نفسها مغلوقات ،

وكيف يمكن لجزء من الخلق أن يقوسط بين الله وما خلق ؟ وتأسيسا على ذلك فكلما تم قبل ، وبعد ، أين ، من أين وما في هذا المجال من مجال الفسك لا ينبغي أن يفسر على أنها متعلق بالزمن أو الفضاء .

إن الشيء الحقيقي خارج عن إدراك البشر ، إن أية درجة من درجات الوجود المادى لا يمكن تطبيقها عليه ، وكما يقول كانت ليس في الإمكان للحدث عن قوائمه الظواهر على أنها سارية المفعول في مجال الأشياء بالذات التى تجاوز طبيعتها التجربة والإدراك الحسى .

وقد مر بنا أن الإنسان في تقدمه نحو الكمال يجتاز ثلاث مراحل : الأولى تتألف من تأمل الاسم وهذا ما يسميه المؤلف إضاءة الأسماء ويلاحظ أن الله حينما يغير إنسانا بالذات بنور أسمائه ، فالإنسان يدمر بما يهبره من سفا جلال هذا الاسم ، وحينما تدادى الله ، فإن الإنسان يرد على هذا الغداء وأثر هذه الانارة في لغة شوبنهاور ، هو تدمير الإرادة الفردية ، وعلى أى فلا ينبغي الخلط بين هذا وبين الموت الجسمانى ، لأن الفرد تدوم حياته والحركة كالمجلة في دوراتها .

وحيثما يهتف الفرد وهو في حالة روحية تتعلق بوحدة الوجود : هى كانت أنا ، وأنا كنت هى ، وما وجد من يفرق بينهما^(٢٨) .

والمرحلة الثانية من المجاهدة الروحية هى ما يسموه إشعاع الصفة . وبها يتلقى الإنسان التكامل صفات الله في طبيعتها الحقة ، بتناسق على حسب القدرة التى يملكها كل بمفرده — وهذا ما يصفه الناس حسب عظمة هذا النور الذى يصدر من الإشعاع ، ومن الناس من يلقى الإشعاع الإلهى من الحياة ، وبذلك ينسجم في نفس الكون ، وأثر هذا الدور هو التمكين من

الطيران في الهواء والشئ على الماء ، وتبديل الأشياء ، وطالما كان هذا شأن المسيح عليه السلام ، وبهذه السكرفية يتلقى الإنسان الكامل الإشعاع الصادر من كل الصفات الإلهية ، ويتخطى مجال الاسم والصفة ، ويبلغ مجال الأصل أى الوجود المطلق

وعلى نحو ما ساف أن رأينا ، عندما يطرح السكائن المطلق ، طاقته ، له ثلاثة أسفار يزعمها ، وكل سفر حماية تخصيص للكونية العاربة الخاصة بالأصل المطلق ، وكل حركة من هذه الحركات الثلاث تبدو تحت اسم جديد أصلى يحدث أثره الخاص المغير على النفس البشرية

وتلك هى نهاية الأخلاقية الروحية لدى مؤلفنا ، أصبح الإنسان كاملا وقد انسبك مع السكائن المطلق ، أو أخذ ما يسميه هيجل الفاسقة المطلقة

وقد أصبح عنوانا للكمال ، وموضع العبادة ، ومن يحفظ السكون (٣٩) ويشكل النقطة التى يصبح فيها البشرى والإلهى واحداً ، ويترب على ذلك ميلاد الإنسان الإله

كيف بقاى الإنسان أن يبلغ هذه الدرجة من النمو الروحى ، هذا مالا يحدثنا عنه المؤلف ، بيد أنه يقول لنا فى كل مرحلة يمر بتجربة خاصة لا وجود فيها لأى أثر لشك ولا اضطراب . وأداة هذه التجربة ما يسميه القلب ، وهذا لفظ من التعبير عالياً تعريفة ، لأنه يقدم لنا ثباتاً صوفياً خاصاً بالقلب ، ويفسره بأنه العين التى ترى الأسماء ، والصفات ، والسكائن المطلق على التوالي .

وهو مدين بوجوده بترابط عجيب للنفس والروح ويصبح بطبيعته الخاصة العضو الذى يبين الضرورة الدهائية للوجود . وكل ما يبينه القلب أو مناسبه الفيدانتا المعرفة العليا ، لا يراه على أنه شئ منفصل عنه أو مغاير

لنفسه ، وما يبدو له بهذه الوسيلة ، هو حقيقة الخاصة ، ووجوده الحقيقي العميق^(٤٠) . وهذه الخصوصية تفرق بينه وبين العقل ، فإن الموضوع مختلف على الدوام ومعتق من الفرد الذي يمارس هذه القدرة ، ولـسـكن عند الصوفية أن التجربة الروحية ليس لها من دوام ، ولحظات الزوطة الروحية ، على حد قول ماتييو أرنولد لا يمكن أن تكون تحت أمرنا .

إن الإنسان الإله هو من عرف غرابته كونه الخاص ، التي تحققت فأصبحت الإنسان الإله ، ولـسـكن حينها ينتهي هذا التحقيق الروحي ، فالإنسان هو الإنسان والله هو الله . ولو كانت هذه التجربة دائمة ، لضاعت قوة أخلاقية عظيمة وانقلبت أوضاع المجتمع .

ولنلخص الآن مذهب الجيلي الخاص بالثلاث عرفنا الحركات الثلاث للسكان المطلق ، أو الدرجات الثلاث الأولى للسكان الخاص ، كما عرفنا أن الحركة الثالثة يصحبها تجل خارجي ، وهي انفصال الأصل عند الله وعند الإنسان . وهذا الانفصال يوجد فراغا شاعرا يسده الإنسان السكامل ، وهو في عين الوقت يوزع الصفات الإلهية والصفات البشوية .

ويؤكد أن الإنسان السكامل هو من يحفظ السكون ، وبناء على ما يذهب إليه ، فظهور الإنسان السكامل شرط واجب لدوام الطبيعة . فمن العسير علينا أن نفهم أن في الإنسان ، السكان المطلق الذي طرح طابعه المطلق ، يعود إلى نفسه ، وبغير الإنسان الإله ، ما كان له أن يعود ، وإلا ما وجدت طبيعة ، وبالتالي ما وجد نور يمكن أن يرى به الله : إن النور الذي بواسطته يرى الله نفسه بسبب من أصل المباينة في طبيعة السكان المطلق نفسه ، وهو يقول في شعر ما جملة : إذا قلت إن الله واحد ، فأنت على الحق وإذا قلت إنه اثنان فأنت على الحق .

وإن قلت لا ، بل إنه ثلاثة ، فأنت على الحق ، لأنه الطبيعة الحقّة
للإنسان^(١) .

فالإنسان السكامل هو حلقة الاتصال فهو من جهة يتعلق بكل الأسماء
الأساسية ، ومن جهة أخرى كل الصفات الإلهية تبدو ثابتة فيه .
وصدانه هي :

— الحياة أو الوجود والمستقبل

— المعرفة ، وهي أصل الخصوصية ، كما يؤكد ذلك بآية قرآنية ،

— الإرادة ، وهي أصل الخصوصية ، أو بجمل السكائن ، وهو يعرف
ذلك على أنه إشعاع معرفة الله حسب حاجة الأصل ، وحتى على ذلك
صورة خاصة للمعرفة .

ولها تجليات بسبعة ، وهي كلها أسماء للعشق ، وآخر اسم هو العشق الذى
يكون فيه العاشق هو المشوق ، كما أن العارف والمعرف بعد اخلاق ،
ويقتطبان . ويقول إن هذه الصورة للعشق هي الأصل المطلق ، على نحو
ما جاء فى المسيحية من أن الله محبة ، وهو يحذر من خطأ عد العمل الفردى
للإرادة بلا سبب . إن عمل الإرادة السكونية وحده هو المسبب ، فهو يأخذ
بذلك بمذهب هيجل فى الحرية ، ويؤكد أن أعمال الإنسان حرة ومقيدة فى
وقت معا ،

— القوة ، التى تعبر عن نفسها بالانفصال أى فى الخلق . ويقاشر رأى
الشيخ محى الدين بن عربى الذى قال بوجود السكون قبل الخلق فى
علم الله . ويعنى هذا على ما يقول أن الله لم يخلق السكون من لا شئ ،
(ما وراء الطبيعة)

ويقول إن السكون قبل وجوده من حيث كونه فكرة ، قد وجد
في ذات الله ،

— الكلمة ، إن كل إمكان هي كلمة الله ، وعليه فالطبيعة هي كلمة
الله في مادته . ولها أسماء مختلفة ، الكلمة الممكن لمساها ، مجموع
حقائق الإنسان ، وتدبير الإلهية ، وامتداد الوحدة ، وتعبير الجاهول .

إن مظاهر الجلال ، أثر الأسماء والصفات وموضوع علم الله ،

— القدرة على سماع ما لا يمكن سماعه ،

— القدرة على رؤية ما لا يمكن رؤيته .

— الجلال ، الذي يبدو أقل مافى للطبيعة حقا من جمال هذا في وجوده
الحقيقي ، جمال .

الشر ليس نسيجا ، وليس من وجود حقيقي ، والإنتم تبدل نسبي بسيط ،
المجد أو الجلال في غايته ،

— السكّال ، وهو أصل له لا صيقل إلى معرفته ، هذا غير محدود
وغير معناه .

٦ - الفكر الفارسي المتأخر

وفي عهد حكم التتار الغزاة الطغاة البغاة لإيران وهم الذين لم يكونوا لهتقبولوا تفكيراً مستقلاً ، لم يكن في الإمكان رقي وازدهار للفكر على أية حال .

ولكن العصفوف من حيث ارتباطه بالدين ، وادوم على تنسيق وترتيب الفكر القديمة والإنيان بجديد منها ، أما الفلسفة بالخاص من مفهومها ، فسكرها القنار كل السكراهية . بل إن تقدم الشرع الإسلامي أوقف عقد حد ، وما ذلك إلا لأن المذهب الحنفي كان أمام القنار ذروة التفكير الإنساني كما أن التفاسير الشرعية المتسمة بالدقة والحصافة كانت مما لا يقع منهم موقع الرضا . وفقدت مدارس الفكر القديمة نكافلتها ونضامها وأرسل جمهور للفكرين عن أرضهم إلى أرض أخرى رجاء أن يجدوا فيها من الأوضاع والملابسات ما يصلح به شأنهم .

وفي القرن السادس عشر ، نجد من الأرسطيين الفرس دستور الأصمفاني غير يوزد ، ومغير وكران يسكنون سبيلهم مرتجلين إلى الهند ، حيث كان الإمير أظور أكبر يعتمد على الزرادوشية ليستمد منها ما يشكل ديناً جديداً خاصاً به وبرجال جاشيقيه وكثرتهم السكائرة من الفرس .

وفي تلك الحقبة من الزمن لم يظهر في إيران مفكر عظيم حتى القرن السابع عشر ، وقام ملا صدرا الشيرازي اللوزعي الفكري مدافعاً عن منهجه الفلسفي بكل ما أوتي من قوة مطلقه ، فمجد ملا صدرا أن الحقيقة هي كل شيء وليست شيئاً من الأشياء ، والمعرفة الحققة تتألف من التطابق بين

العلم والموضوع ، ويذهب جوبينو إلى أن فلسفة ملا صدرا إحياء بحق افكر ابن سينا ، ولا يلتفت إلى حقيقة أن مذهب ملا صدرا للتفصيص بالتطابق بين العلم والموضوع يشكل المرحلة النهائية للفكر الفارسي في ميده إلى الوجدانية المطلقة ، علاوة على أن فلسفة ملا صدرا مصدر المبتغيات بقا للمسكرة للبابية .

إلا أن الحركة إلى الأفلاطونية بفسرها أحسن من يفسرها ملا هادي السبزواري ، من أهل القرن الثامن عشر ، وهو عهد مواطمة الإيرانيين أعظم مفكر فارسي بين المحدثين .

ويسمى هذا أن أعرض على وجه الإيجاز أفكار هذا الفكر العظيم مثالا للتفكير المجرد الحديث نسبيا ، أخذا من كتابه أسرار الحكم الصادر في إيران ، إن النظرة الملقاة على تعاليمه الفلسفية تتكشف عن ثلاث فكر جوهرية وهي وثيقة الصلة بالفكر الفارسي بعد الإسلام لا تنبت علما :

— فكرة الوحدة المطلقة للحقيقي التي توصف على أنها الدور ،

— فكرة التطور ، التي تظهر ظمورا خافيا في مذهب زرادشت وهي متعاقبة بتدر النفس الإنسانية ، وتقوم متزايدة متخذة لها المهبج والقاعدة في الأفلاطونية الفارسية الحديثة والمفكرين من أهل التصوف .

— فكرة واسطة بين الحقيقي المطلق وغير الحقيقي .

وعما يشوق ويروق أن نلاحظ كيف أن الروح الفارسية تخلصت شيئا بعد شيء من نظرية الفيض الخاصة بالأفلاطونية الحديثة وبلغت فكرة أنقى

وأصفى من فلسفة أفلاطون . وبكيفية مشابهة في الخوف والإسقاط باغ المسلمون العرب في أسبابنا الأفلاطونية الجديدة وقد سلكوا إليها نفس السبيل فكانت لهم فكرة أصح لفلسفة أرسطو ؛ وتلك حقيقة يستبين بها ما للآدميين من عبقرية . ويلاحظ لويس في تاريخه المعاصر بالعراجم الفلسفية أن العرب عكفوا في ذلك على دراسة أرسطو ، لا لسبب إلا لأن أفلاطون لم يكشف لهم .

أما أنا فأميل إلى القول بأن العبقرية العربية كانت عقلية عملية أصلا ، وبسبب من هذا لم تقع منهم فلسفة أفلاطون موقع الإعجاب ، حتى ولو عرضت على حقيقتها لهم . وفي حسابي أنه بين مذاهب الفلسفة اليونانية كانت الأفلاطونية الجديدة المذهب الوحيد الذي عرض بالتام على العالم الإسلامي ، وعلى ذلك ، فإن محمدا صبوراً نقدياً صرف العرب عن أفلاطون إلى أرسطو ، كما قاد الفرس إلى أفلاطون وهذا ما يجعل على الأخير في فلسفة ملا هادي الذي لا يعترف بالقهض ويدنو من الفكرة الأفلاطونية الخاصة بالحقيقي .

وفضلاً عن ذلك يبين كيف أن التفكير الفلسفي المجرد في إيران ، كما هو الشأن في كل البلاد التي لا وجود فيها للطبيعة أو النافوس ، أو لم يدرس ، يدمج أخيراً في الدين ، والأصل أو العلة الميتافيزيقية التي تتميز من العلة العملية التي تعنى بمجموع الشروط المقدمة ، ينبغي أن تتحول تدريجياً إلى إرادة شخصية أي إلى سبب بالمعنى الديني وذلك في غمرة كل فكرة أخرى عن السبب ، ولعل ذلك كان السبب الاسامي في أن جميع الفلسفات الفارسية انتهت دينا .

ولننظر الآن في مفهوم تفكير ملا هادي . ويقول إن العقل مظهر من :

— نظري : يختص بالفلسفة والرياضيات .

— عملي : يختص بالاقتصاد المنزلي والسياسة ، وما إلى ذلك .

والفلسفة بمعنى الكلمة تشمل معرفة بداية الأشياء ، ونهايتها ومعرفة الذات ، كما تشمل معرفة شرع الله الذي يطابق الدين . وكينما ندرك حقيقة الأشياء ، بفهمي أن نحلل في همتى ظواهر السكون المختلفة وهذا التحليل يتكشف عن وجود ثلاثة مبادئ أصلية^(١) :

— الحقيقي ، الدور

— الظل

— وغير الحقيقي ، الظلام

فالْحَقِيقِي مطلق وضروري ويتميز عن الظل وهو اعتباري حادث وهو حسن من حيث طبيعته ، وكونه حسفاً أمر واضح بنفسه^(٢) . وكل صور الوجود القوية قبل أن تتحقق ، مهياة للوجود أو عدم الوجود ، وإمكانية وجودها أو عدمه بمنزلة سواء ، ويترب على ذلك أن الحقيقي يحقق القوى ليس هو نفسه عدم وجوده . لأن عدم الوجود إذا ما أثر في عدم الوجود لا يمكن أن تنتج الحادث الوقي^(٣)

إن ملاحدي في فكرته عن الحقيقي من حيث هو فاعل يبذل ففكرة الظواهر التابعة للسكون عند افلاطون ، ويتلو تلو أرسطو بعد الحقيقي مصدرا لا يتبدل ولا يتزعزع وموضوع كل حركة ، ويقول إن الأشياء في السكون تحب السكمال ، وتتحرك نحو هدفها النهائي ، فالمعادن نحو الذهب ، والنبات نحو الحيوان ، والحيوان نحو الإنسان .

ويلاحظ أن الإنسان يمر بكل هذه المراحل في بطن أمه^(٤) . والحرك من حيث هو محرك هو نفسه المصدر أو موضوع الحركة أو هما معا .

وأيما ما كان فالهرك ينبغي أن يكون ساكنا أو متحركا ، والقول بأن كل الحركات ينبغي أن تكون متحركة ، يقود العودة إلى القهقرة إلى غير نهاية ، وتلك العودة ينبغي أن تقوقف للحرك المتحرك ، وهو المصدر والغاية النهائية لكل حركة . كما أن الحقيقي وحدة خالصة ، فإذا ما كان للعقوى كثرة ، حددت الواحدة الأخرى . والحقيقي من حيث كونه خالقا لا يمكن أن يعد إلا وحيدا ، لأن تعددا للخالقين سيعنى تعددا للعالم ويتبعى أن تدور وأن تقلب ، فيما بينهما ، وهذا من جديد يستدعى الفراغ وهو مستحيل^(٥) .

وإذا ما عُدَّ الحقيقي أصلا فإنه واحد إلا أنه كذلك متعدد ، من وجهة نظر أخرى ، إنه حياة ، قوة وعشق ، وإن كنا لا نسطع القول بأن هذه السكيفيات ملازمة له ، إنها الحقيقة ، والحقيقة هي .

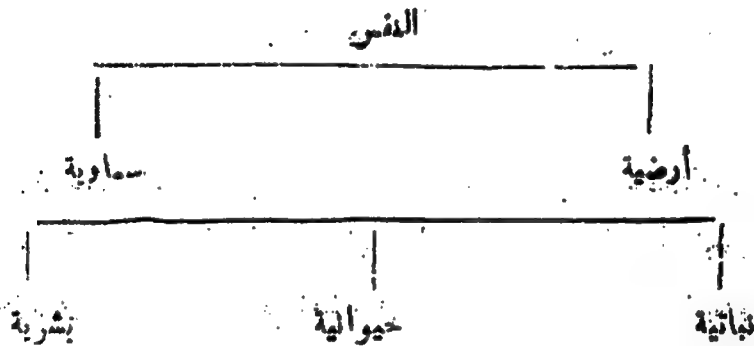
والوحدة لا تعنى أنها واحد ، وإن أصلها يفصلها عن كل الصلات ، وخلافا للمقصوفة وغيرهم من الأفكرين ، يقول ملاهادى وببذل الجهد في إيمان أن اعتقاد السكرة لا يستبعد عن اعتقاد الوحدة ، بما أن الظاهر لا يعدو أن يكون تجليا لأسماء وصفات الحقيقي . إن هذه الصفات هي الصور المختلفة المعرفة التي تشكل الأصل نفسه للحقيقي .

ومع أن التحدث عن صفات الحقيقي ليس سوى مجرد حديث ، لأن تعريف الحقيقي هو أن تنسب إليه كيفية العدد ، وتلك عملية باطلة تفري بالدخول في مجال الصلة وهذا وراء الصلة ، والكون بكل ما فيه من تنوع ،

ظل مختلف أسماء وصفات الحقيقي أو نور مطلق ، إنه الحقيقة التي تبسط ،
أو كلمة النور^(٦) . إن السكرة الظاهرة هي إضاءة الظلمات ، أو جعل
اللاشيء حادثا ، إن الأشياء متباينة لأننا نراها ، من خلال زجاج مختلف
الألوان ، وهي الأفكار .

وفي هذا الصدد ، يؤيد هادي ما يذهب إليه بإيراد شعر للشاعر الفارسي
جامي يعبر فيه أجل تعبير شعري عن أفكار أفلاطون يمكن إجمالها في أن :
الفكر ألواح من زجاج مختلفة ألوانها ونورها تنمكس شمس الحقيقة وتبدو
من خلالها حمراء أو صفراء أو زرقاء^(٧) .

وهو في نفسيته ، يبدو تلميذا لابن سينا ، إلا أنه يتناول الموضوع بكيفية
أعمق ، وأكثر نظاما وهاهو ذا تصنيفه للنفس :



للنفس الحيوانية ثلاث قدر :

١ - حواس خارجية

٢ - حواس باطنة

٣ - قدرة على الحركة : حركات إرادية وغير إرادية

والنفس النباتية لها ثلاث قدر :

١ - حفظ الفرد

٢ - تحسين الفرد

٣ - إدامة القضا

والحواس الخارجية هي الذوق واللمس والشم والسمع والبصر والصوت
موجه خارج الأذن ، لاني داخلها كما قال بعض المفكرين ، فلو أنه لم
يوجد خارج الأذن ، لما كان في الإمكان إدراك اتجاهه ومداه .

والسمع والبصر أسنى من الحواس الأخرى وللبصر أعلى من السمع
لأن :

- العين يمكن أن ترى الأشياء البعيدة

- وإدراكها هو الدور

- تركيب العين أكثر تعقيدا ودقة من تركيب الأذن

- وما يدركه البصر أشياء ، توجد في الواقع ، على حين أن ما يدركه

السمع يشبه اللاوجود

والحواس الباطنة هي مايلي :

(أ) الحاسة المشتركة ، لوح الروح ، إنها كرئيس وزراء الروح الذي

يرسل خمسين مبلغيين وهي الحواس الخارجية لإحضار أخبار من العالم

الخارجي . فمعهما نقول إن هذا الشيء ناعم ، فنحن ندرك كلامه

البياض والنعومة على جنة بالفطر واللمس ، ولسكن الجسم المشترك هو

الذى يحدد أن هاتين الصفتين موجودتان في نفس الشيء ، والخط
الذى ترسمه نقطة تسقط ليس للعين إلا النقطة . ولكن ما هذا
الخط ؟ لشرح مثل هذه الظاهرة ، يقول الهادى إنه ينبغي أن نقبل
حاسة أخرى تدرك الإمتداد في الخط للنقطة التى تسقط .

(ب) القدرة التى تحتفظ إدراكات الحس المشترك ، والصور ليس الفكر
كالذاكرة . والحكم بأن البياض والنعومة توجدان في نفس الشيء
يقم بهذه القدرة ، لأنها إذا لم تحتفظ بالصورة الخاصة بالشيء ، فإن
الحس المشترك لا يمكن أن يدرك المحمول .

(ج) القدرة التى تدرك الفكر الفردية ، فالشاة تدرك عداوة الذئب ،
وتقر بعيدا عنه ، إن بعض صور الحياة مجردة من هذه القدرة ،
فعلى سبيل المثال الفراشة التى تهوى على الشمعة .

(د) الذاكرة التى تحتفظ الفكر

(هـ) القدرة على تجميع الصور والفكر ، فرجل مجنح مثلا . فهذه القدرة
حيثما تعمل تحت توجيه القوة التى تدرك الأفكار الفردية ، تسمى
التخيل ، وإذا عملت تحت سيطرة العقل ، سميت تفكيرا .

غير أن الروح هى التى تميز الإنسان من الحيوانات الأخرى ، إن هذا
الأصل للبشرية وحدة ، لا وحدانية ، إنما تدرك بنفسها السكلى ، والخاص ،
بالحواس الخارجية والداخلية ، إنما ظل القور المطلق ، وكشله يجعل بكيفيات
مختلفة ، مضمنا السكثرة في وحدته ، وما من صلة واجبة بين الروح والجسم ،
وهذا الأخير ليس وقعا ولا فضائيا ، لأنه لا يثبت ويملك القدرة على أن

يحكم الكثرة الرثية ، وفي النوم تستخدم الروح الجسم المثالي الذي يعمل
كالجسم العضوي في حياة اليقظة ، يستخدم الجسم العضوي العادي .

وهذا ما ينفذ إلى أن الروح لا تمس حاجتها لا إلى هذا ولا إلى ذلك ،
وتستخدمهما الروح كيفما تشاء . وهادى لا يتابع أفلاطون في مذهب التناسخ ،
ويطيل في تنفيذ صورته المختلفة ، وعنده أن الروح لا تموت ، وتبلغ
مقرها الأصلي - وهو الدور المطلق - وهي تسكن ما لها من قدر شيئا فشيئا .
إن المراحل المختلفة لنمو للعقل على النحو التالي :

— العقل البظري أو العقل الغالسي :

أولا : العقل القوى

ثانياً : إدراك القضايا الواضحة من نفسها

ثالثاً : العقل الحادث

رابعاً : إدراك الأنسكار السكلية

العقل العملي :

أولا : التقوية الخارجية

ثانياً : التقوية الداخلية

ثالثاً : تكوين الماديات الفاضلة

رابعاً : الاتحاد مع الله

وبذلك تصمو الروح سموا في سلم الكائن ، حتى تقسم خلود الفوز
المطلق وهي تضع في كليتها ، وغير موجودة في ذاتها ، بل في الحبيب

المخالفة : وما أعجب أن يسكون وألا يكون في وقت معاً .

ولسكن عل الروح حرة في اختيار مسلكها ؟ إن هادى بفقاول العقلانية بالقله والتجربيع لأهم يعملون من الإنسان خالقاً مستقلاً للشر ، وينسب إليهم تهم ما يسمى « بالاثنية المقنعة » ، ويدعى أن لكل شيء مظهرين : المظهر المضي والمظهر المظلم .

والأشياء تتألف من الدور والظلام ، إن كل شيء حسن يصدر من مظهر النور ، أما الشر فإعما يصدر من الظلمات ، فالإنسان حر ومقيد في الوقت عينه .

إلا أن كل اتجاهات الفكر الفارسي تجد لها كياناً في هذه الحركة الدينيّة العظيمة في إيران الحديثة :-

والبابية أو البهائية ، التي بدأت كذهب شيعي على يد ميرزا محمد علي الباب الشيرازي (ولد في ١٨٢٠) طائفة الإسلام ضمت على التوالي من بعد بسبب لزيادة اضطهاد المسلمين المؤمنين له ، وببغى البحث عن أصول فلسفة هذا المذهب في المذهب الشيعي الشيعي ، ومؤسسة الشيخ أحمد الذي كان دارساً دووياً متحمساً لفلسفة ملا صدرا ، وتلك الفلسفة التي تناو لها بعدة شروح ، ولقد باين هذا المذهب الشيعي بتأييد الاعتقاد في وجود واسطة توجد على الدوام بين الناس وبين الإمام العائب ، ذلك الإمام الذي يفتقر ظهوره بشوق وتوق عند الشيعة ، وقد ادعى الشيخ أحمد أنه هو الواسطة ، ولما مات هذا الواسطة الثاني الشيعي ، حاجي كاظم ، انتظر الشيعة بتوق وبفروغ صبر ظهور واسطة جديد هو ميرزا علي محمد الباب ، الذي حفير

دروس حاجي كاظم في كربلاء ، فأعلن نفسه الواحدة المتنظر ، ونبهه من الشيعة خلق كثير .

وهذا المبتدئ الفارسي الشاب يعد الحقيقة على أنها أصل يقبل ما يميزه من جوهر وصفة ، ويقول إن أول نعمة أو انبساط للأصل الذهني هو الوجود . الوجود هو المعلوم ، والمعلوم هو أصل المعرفة ، والمعرفة هي الإرادة ، والإرادة هي العشق . وكالشأن في رأي ملا صدرا من أن التوافق بين العالم والمعلوم ، يرى الحقيقة من حيث كونها إرادة وعشقا ، وهذا العشق الأولي ، الذي يراه أصلا للحقيقي ، هو السبب في ظهور الكون فما الكون إلا انبساط العشق . وكلمة الخلق عنده ، لا تعني الخلق من العدم ، وكما يقول الشيعة فإن كلمة للخالق لا تختص بالله وحده^(٨)

وبعد قتل علي محمد الباب ، خلفه في دعوته بهاء الله وهو واحد من أخص تلاميذه ، وأعلن نفسه صاحب مذهب جديد ، وهو الإمام الغائب الذي تفبا الباب بظهوره .

وقد حور بهاء الله مذهب شيعه الباب من صوفيته الحرفية ، وعرضه في صورة أكل وأحسن نظاما . وعنده أن الحقيقة المطلقة ليست شخصا ، إنها أصل أزلي حي ، نخاع عليها صفات والحقيقة والعشق ليس إلا ، لأنها أصمى المعاني التي نتصور من معان . إن الأصل الحي يظهر في الكون لكي يخلق في ذاته ذرات أو مراكز للوعي وهي على حد قول تاجر تشكل تحديدا أكثر تقدما للعالم عند هيجل .

وفي كل مركز من مراكز الوعي البسيطة المتتابعة ، يستقر شعاع من الدور المطلق نفسه . وكحال الروح بأن تطوع للواقع تدريجيا بمبدأ الفردية ،

والمادة وإمكانياتها الانفعالية والعقلية ، وأن تسكتشف الأصل الفيني ،
هذا الشعاع للعشق الأزلى الذى يختفى بانتعاده مع السريرة ..

وعلى ذلك فأصل الإنسان ليس العقل ولا السريرة ، إن شعاع العشق
هذا ، وهو مصدر كل اتجاه نحو عمل نبيل وزينة بشكل الإنسان الحق

وهنا نجد أن أثر مذهب ملا صدرا الخاص بتعدد الخيال مائل بوضوح
والعقل فى سلم التطور ، يقبوا درجة أعلى من الدرجة التى يقبواها الخيال ،
ليس عند ملا صدرا شرطاً واجباً لعدم الفناء ، وفى كل صور الحياة ، يوجد
جزء روحى ليس يفى ، وهو شعاع العشق الأزلى ، وليست له صلة مستوية
بالسريرة أو العقل ، وله الحياة بعد ممات الجسد ، إن الخلاص وهو عند
بوذا يحكم ذرات العقل باخاد الرغبة وهو عند بهاء الله يوجد باكتشاف
أصل العشق الذى يختفى فى ذرات السريرة^(٩).

وكل منهما يفتقروا على قبول أنه بعد الموت تظل الأفكار وطوائم
الناس باقية ، وهى تخضع لقوى أخرى لها طابع مشابه ، فى العالم الروحى ،
منتظرة فرصة أخرى تجد فيها ركيزة جسمانية مناسبة لها حتى تداوم على
عملية اكتشاف (بهاء الله) وتدمير (بوذا) .

وعند بهاء الله أن فكرة العشق أسمى من فكرة الإرادة . أما
شوبنهاور فكان يرى الحقيقة على أنها إرادة مجبرة على التوضع بتأثير
من ميل إلى الإثيم يوجد فى طبيعته وجوداً خالداً ، فالعشق أو الإرادة ، ليس
من شوبنهاور وبهاء الله لها الوجود فى كل ذرة من ذرات الحياة ، وليسكن

سبب هذا الوجود هو الاحتياج بازدهار النفس ، في حالة ، والميل المسمى
الذى لا يفسر في حالة أخرى .

إلا أن شوبنهاور يلتزم فكرياً إزمعية خاصة ، كيما يفسر تموضع
الإرادة المبدئية ، ومبلغ على أن بهاء الله ، لا يتفاضل له عن اللبداً القائل
بأن نجلى ذات المشق الأزلى يتحقق في السكون .

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

خاتمة

ولنعمد إلى تلخيص بحثنا . لقد رأينا أن الروح الفارسية كان لها أن تقدم على الدخول في صراع مع نوعين مختلفين من الثنوية : الثنوية الجوسية قبل الإسلام ، والثنوية اليونانية بعد الإسلام ، وإن كانت المسألة الأساسية الخاصة بتدويع الأشياء باقية على ما هي عليه .

إن موقف المفكرين الفرس قبل الإسلام موقف موضوعي بتمام المعنى ، وتلك هي العلة في أن نتائج جهودهم العقلية مادية في قلة أو كثرة .

ومع كل ، فإن هؤلاء المفكرين قبل الإسلام أدركوا في وضوح أن المبدأ الأصلي ينبغي أن يتصور بكيفية حركية . فعند زرادشت أن الروحين الأولين تعملان ، ويرى ماني أن مبدأ الدور سلبي ومبدأ الظلمات عدواني . إلا أن تحليلهما للعناصر المختلفة التي يتشكل منها السكون قد يثير الضحك بسذاجته ، إن تصورهما للسكون معيب إلى حد بعيد من وجهة نظر دراسة الظواهر في حالتها الراهنة بغض النظر عن تطورها أو تغيرها وفي مفهومها نقطتان ضعيفتان هما : الثنوية المحضة وعدم التحليل .

ولقد كان إصلاح هذا الفساد بفضل الإسلام فيما يختص بالنقطة الأولى ويدخل الفلسفة اليونانية فيما يتعلق بالأخرى .

إن ظهور الإسلام ودراسة الفلسفة اليونانية أوقفنا عند حد الاتجاه نحو الفكر الواحدى وكان له في البلاد وجود ، إلا أن هاتين القوتين ساهمتا في تبديل الموقف الموضوعي المميز للمفكرين الأوائل ، وأيقظتا الذاتية المستمرة

التي بلغت في النهاية ذروتها في وحدة الوجود المتجاوزة للحد في بعض المذاهب الصوفية .

وقد بذل الفارابي قصاره في التخلص من الثنوية بين الله والمادة بجعل المادة مجرد إدراك مشوش للروح ، وقد أنكر ذلك الأشاعرة كل الإنكار ودعوا في تعاليمهم إلى مثالية تامة .

أما أتباع أرسطو فداوموا على الاستمسك بهيولا معلمهم أرسطو ، وعد الصوفية العالم المادى مجرد خيال محال ، أو أنه ما تستوجب به معرفة الله . ولما أن تؤكد بلا خشية أنه بفضل مثالية الأشاعرة ، أن الروح الفارسية تخطت وسيطرت على الثنوية الغريبة لله والمادة ، وعززت بأفكار فلسفية جديدة ، وعادت إلى الثنوية القديمة الخاصة بالدور والظلمات .

والشيخ الإشراقي جمع بين الموقف الموضوعى للمفكرين الفرس قبل الإسلام والموقف الذاتى لأسلافه المباشرين ، وبوضح من جديد ثنوية زرادوشت في صورة أكثر فلسفية وروحانية . إن منهجه يعترف بمعاوين الموضوعات وكذلك الأشياء . وبهذه المذاهب الواحدة تفترض كثرة وحيد محمود الذى كان يقول إن الحقيقة ليست واحدة ، بل كثرة لأنها وحدات حية أولية ترتبط بكيفيات مختلفة ، وتندو إلى السكمال وهي تعرج في سلم من صور صاعدة .

إن رد فعل وحيد محمود لم يكن لإظاهرة مؤقنة . والصوفية للتأخرون كما هو شأن الفلاسفة بالمعنى الحق غيروا أو تركوا أو انصرفوا عن نظرية الفيض الخاصة بالأفلاطونية الحديثة شيئاً شئياً . وعند المفكرين الأكثر تأخراً في زمانهم ، نجد حركة من الأفلاطونية الحديثة إلى الأفلاطونية

الحقة وهي التي تقترب من فلسفة ملا هادى . ولكن الإدراك المحض
والصوفى الحالم حاقت بهما هزيمة ماحقة من جراء البابية ، التي على الرغم
من الإضطراب تشكل كل الانبعاثات الفلسفية والدينية للماضى وتوقظ
الروح للشعور بالحقيقة الصلبة للأشياء . وإن كانت ذات طابع عالمى واسم
وغير محلى مطلقا ، ولكن كان لها أثر عظيم على الروح الفارسية .

إن الطابع غير الصوفى والسمة العملية للبابية سبب قديم ولا ريب لتقدم
الإصلاحات السهاسية فى إيران الحديثة .

هوامش الكتاب

هوامش الكتاب

(١) يذهب بعض العلماء الأوروبيين إلى أن زرادشت ليس سوى شخصية أسطورية ، ولكن بعد أن أصدر الأستاذ جاكسون دراسته الرائعة لحماية زرادشت ، هذا الرأي القائل لا يثبت على الفقد الحديث .

Essais, p. 303 (٢)

(٣) في البداية ، وجد توأمان ، أوروغان ، وكان لكل منهما عمل

خاص به Yas XXX, I

(٤) إن خير روح من أرواحي خلقت بالتعبير بالسكامة ، كل الخليقة

الغيرة 9, XIX, Yas.

(٥) إن هذه الفقرة المعتمدة من البند هوشن ، الفصل الأول ، تشير إلى

فكرة الزنديق وبين الأصليين وجد فضاء وهذا ما يسمى الهواء .

(٦) الشهرستاني ، طبعة لندن ١٨٤٦ صفحة ١٨٢ - ١٨٥

(٧) ابن حزم : طبعة القاهرة ، الجزء الثاني صفحة ٣٤

(٨) إن رأى إردمان فيما يتعلق بتأثير الزرادشتية على الفكر اليوناني

تستحق النظر وإن كان ميل يقول بعدم احتمالها ، وإن ما يخدم

هذه القوة التي يسميها بذرة كل ما يحدث ومقياس كل نظام تسمى

اللغات وهذا مناسب إلى مجوس الفرس وهي تتصل بعيمولوجيا

بلادهم وفي حقيقة الأمر بلا تغيير للتفسير حينما يضع أبوتون

وذيروزوس إلى جانب زيس أي الفار النهائية على أنهما مظهران

لطبيعته . تاريخ للفلسفة الجزء الأول صفحة ٥٠ . ولعله بسبب من هذا التأثير الذى يكتنفه الشك للزرادوشية على هرقليط بعد لاسال فى كتابه تاريخ مسائل الفلسفة الجزء الثانى صفحة ١٤٧ يرى أن زرادوش وأند لميجل ، ويقول إردمان فيما يتعلق بأثر زرادوش على ميثاغورث : إن وضع الأرقام الفردية فوق الأرقام الزوجية قد نعاه جلاديش فى مقارنته بين الميادى الصينية والفيثاغورية ، كما أنه بوضع هذه الأرقام متواجبة ، نجد الثور والظلمات ، والغير والشر ، وقد أدى هذا فى الماضى والحاضر إلى الظن بأنه مستقار عن الزرادوشية ، الجزء الأول ص ٣٣

(٩) بين المفكرين الإنجليز المحدثين ، يذهب برادلى إلى اشتقاق يشبه ما لزرادوش . ننظر فى المعنى الأخلاقى لفلسفة برادلى ، يقول سورلى : إن برادلى مثل جرين ، له عقيدة فى الحقيقة الأزلية ، يمكن أن تسمى روحية ، من حيث إنها ليست مادية ، وهو مقل جرين بعد العمل العقلى للإنسان مظهراً — ويسميه جرين إعادة تشكيل لهذه الحقيقة الأزلية . ولحسن تحت هذا هوة عميقة من الفوارق ، إنه يرفض استخدام لفظه الخاص لشبهة مطلقة لشخصية الإنسان ويظهر النتيجة التى يكتنفها الخفاء عهد جرين أن الخير مثل الشر عند الإنسان والعالم مظاهر للمطلق . (الأخلاق ص ١٠٠ — (١٠١) .

(١٠) لا يفنى أن نخلط بين هذا وبين عدم الوجود عند أفلاطون . فبعد زرادوش إن كل صور الوجود تصدر من القوة الخالقة

روح الظلمات وليست حقوقية ، وما ذلك إلا لأن النصر النهائي
لروح الدور ليس له إلا وجود مؤقت .

(١١) إن مذهب ميتراف كان مظهراً للزرادوشعية وقد انتشر في العالم
الروماني في القرن الثاني وأتباع ميتراف كانوا يعبدون الشمس التي
يعدونها الشفيق العظيم للشمس ، ويظنون أن النفس الإنسانية
جزء من الله وأن الأخذ بطقوس عجيبة يمكن أن يؤدي باتحاد
النفوس بالله .

(١٢) جايجر : حضارة الآريين في الشرق ، الجزء الأول ص ١٢٤

(١٣) هوج — مقال ص ٢٠٦ ، يشبه هذه الأفكار العامية الحافظة
بأفكار أفلاطون . ولا ينبغي فهمها على معنى القوالب التي تسكب
فيها الأشياء ، فضلاً عن أن أفكار أفلاطون أزلية ، غير زمانية
ولا فضائية .

(١٤) إن فكرة النفس عند الصوفية ثلاثية الأجزاء ، فمقدم أن النفس
تتألف من العقل ، والقلب ، والروح . والقلب في نظرم هو في
الوقت عينه مادي وغير مادي أو على الأصح لا هذا ولا ذاك ، إنه
بين النفس والعقل وهو جارية لمعرفة أسمى . ولعل كلمة السريرة
التي يستخدمها شنيشكيل تقترب في معناها من معنى القلب عند
الصوفية

(١٥) جايجر : الجزء الأول ص ١٠٤ ونظام تشكول الكون عند الصوفيا
له مبدأ مشابه لما يتعلق بالمظاهر المختلفة للوجود حينما تصير النفس
في السماء ، فإنهم يحصون الخطط التالية ، إلا أن تعريفهم لكل

خطة يختلف بمض الشئ : عالم الفاسوت وعالم الملاكوت ، وعالم الجبروت ، وعالم اللاهوت ، وعالم اللاهوت . ويحتمل أن يكون الصوفية قد استعاروا هذه الفكرة من يوحى العهد الذين يعرفون بالخطط السبع التالية ، [انظر آنى بيزانت ص ٣٠] : خطة الجسم الطبيعي ، خطة الأثيرى المزدوج ، خطة العهوية ، خطة الطبيعة الإنفعالية ، خطة الفكر ، خطة النفس الروحية -- العقل ، خطة الروح الخالصة .

(١٦) مصادر رجع إليها : نص محمد ابن اسحاق الذى نشره فلوجيل ص ٥٢ -- ٥٦ اليعقوبى طبعة هوستا سنة ١٨٨٣ الجزء الأول ص ١٨٠ — ١٨١ ، ابن حزم كتاب الفضل فى المال والاهل طبعة القاهرة الجزء الثانى ص ٣٦ ، الشهرستانى طبع لندن ١٨٤٦ ، ١٨٨ — ١٩٢ .

(١٧) مصادر رجع إليها : سواست نامة لفظام الملك طبع باريس ١٨٩٧ ص ١٦٦ — ١٨١ ، الشهرستانى طبع كريتون لندن ص ١٩٢ — ١٩٤ ، اليعقوبى طبع هوستا سنة ١٨٨٣ الجزء الاول ص ١٨٦ ، البيرونى طبع لندن ١٨٧٩ ص ١٩٢ .

(١٨) إذا رأيت على الحقوقة ، فينبغى تمييز خمس فكار مختلفة فى الفترة بين ٤٠٠ سنة قبل الميلاد نجد أن الفكرة الماثوية التى ظهرت فى الظلام ، إلا أنها ذاعت ذيوعا واسعا ولكن فى وسط الحكموت ، هناك : تاريخ العقائد المسيحية الجزء الخامس ص ٥٦ ومن المناقشة المعارضه لاماثووسية برزت الرغبة فى تصور صفات الله على أنها مطابقة ، وترتب على ذلك عدم قبول الله للتجزئة . نفس المرجع الجزء الخامس ص ١٢٠ . وبعض المصادر التى تتضمن معلومات عن

فلسفة مائى مثل إيفران سيورس الذى ذكره بيفان فى مقدمته إلى
ترجيل النفس هذه المعلومات تقول لها إنه تلميذ الغفوصى
سريانى .

(١٩) وما يروق أن نقارن بين فلسفة مائى الخاصة بالطبيعة وفكرة
النحائى الصيفية ، وبفاء عليهما كل المخلوقات تصدر من اتحاديان
ويانج إلا أن الصيفيين يضمون هاتين الوحدتين فى وحدة عليا
تسمى كيه ، أما عند مائى فإن هذا الانضمام ليس ممكنا ، لأنه لم
يكن يستطيع تصور شيء له طبيعة مناقضة يمكن أن يصدر من
نفس المصدر .

(٢٠) سأت توماس السكونى يعرض وينقد العوامل الأولى عند مائى
على النحو التالي إن كل شيء يبحث ، بل إن مبدأ الشر كذلك
يبحث ، إلا أن كل شيء إنما يبحث عما يحفظه ، وكذلك شأن
مبدأ الشر ، وكل ما يطلب خير . إن حفظها هو أن كل شيء يبحث
والحفاظة على النفس حسنة ولـسكن مبدأ الشر يبحث عما يحفظه ،
ويبحث مبدأ الشر خيرا . وهذا ما يبين وجود اتفاق ضمنى الله
ومخلوقاته [الكتاب الثانى ص ٣٠٥ ترجمة ريكاوى] .

(٢١) إن المذهب الزروانى وجد فى إيران فى القرن الخامس قبل الميلاد
[انظر ز د م ج ص ٥٦٢] .

٢ — الأرسطيون والأفلاطونيون المحدثون فى إيران

(١) د . بور فى كتابه فلسفة الإسلام ، يعرض عرضا وافيا لفلسفة
الفارابى وابن سينا . إلا أن عرضه لفلسفة ابن مسكويه فى حدود

تعاليمه الأخلاقية : ولقد تصديت لفكره المبتغيزيقي وهو أكثر ترتيباً واستقامة من فكر الفارابي ، وبدلاً من أن أكرر أفلاطونية ابن سينا الحديثة ، حددت في أجمال ما أعده مشاركة أصوله له في فكر بلاده

(٢) المقوفى عام ١٠٣٠

(٣) توفي السرخش في سنة ٨٩٩ . وكان تلميذاً للفيلسوف العربي السكندی ومن أسف أن مؤلفاته لم تبلغنا .

(٤) مولانا شبلى : علم الكلام ص ١٤٢ حيدر آباد

(٥) المتوفى في سنة ١٣٠٧

(٦) هذه الفقرة من العشق ضمن مؤلفات ابن سينا في مكتبة المتحف البريطاني ، وقد نشرها بيرين في عام ١٨٩٤

(٧) البيهقي ، الجزء ٢٨ أ

٣ - تقدم وإنهيار العقلانية في الإسلام

(١) في العهد العباسي اعتنق كثيرون في حقبة مذهب ماني ، الفهرست ، لايبزج سنة ١٨٧١ ص ٣٣٨ ، انظر كذلك ما للمعتزلة لأرنولد ولايبزج سنة ١٩٠٢ ص ٢٧ . وفيه يتحدث المؤلف عن مناقشة بين الهذيل وصالح ، الثنوي : أنظر كذلك اللاهوت الإسلامي لسكدونالد ص ١٣٣ .

(٢) لقد انتسبت المعتزلة إلى جسيمات مختلفة ، وكان عدد منهم فارسي الأصل أو الدار ، وواصل بن عطاء مؤسس المذهب كان

فارسيا : انظر براون الجزء الأول ص ٢٨١ . وفون كريمير
أصلهم إلى المناقشات الدينية في العصر الأموي . لم يكن مذهب
الاعتزال فارسها في الأصل ولكن الحقيقة على ما يلحظ براون [الجزء
الأول ص ٢٨٣] أن تعاليم الشيعة والتدريية كانت موافقة لتعاليمهم
الذائعة في إيران . غير أن حسن الأشعري وهو العدو للدود المعتزلة
هو للشيعة من يستبشعون .

(٣) الشهرستاني : طبع لندن ص ٣٤

(٤) . د . فرانكل : كلام المعتزلة ، فيما ص ١٣ لسنة ١٨٧٢

(٥) الشهرستاني : طبع لندن ص ٤٨ . انظر كذلك شتاينر المعتزلة
ص ٥٩ .

(٦) ابن حزم : طبع القاهرة ، الجزء الرابع ص ١٩٧ ، انظر كذلك
الشهرستاني طبع لندن ص ٤٢

(٧) شتاينر المعتزلة ، لايزج ١٨٦٥ ص ٧٥

(٨) نفس المصدر ص ٥٩

(٩) الشهرستاني ، طبع لندن ص ٣٨

(١٠) ابن حزم : طبع القاهرة الجزء الخامس ص ٤٢

(١١) الشهرستاني : طبع لندن ص ٣٨

(١٢) شتاينر المعتزلة ص ٨٠

(١٣) الشهرستاني : طبع لندن ص ٣٨

(١٤) ابن حزم : طبع القاهرة ، الجزء الرابع ص ١٩٤ - ١٩٧

(١٥) نفس المصدر : الجزء الرابع ص ١٩٤

(١٦) الشهرستاني : طبع لندن ١٤٠٤ هـ .

(١٧) في بحثي عن مذهب الذرة عند العقلايين الإسلاميين ، كان اعتمادى على مؤلف أرتور بيرام : كتاب المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين .

(١٨) ما كدوتاه : اللاهوت الإسلامى ١٦١ هـ .

(١٩) ابن حزم : في كتابه الفصل في الملل والنحل يمد مذاهب أهل البدعة صراعا دائما مع ذلك الغير العربي الذي حاول القوس الخلفاء أن يرفعوه بهذه الوسيلة السطحية : أنظر كتاب تاريخ الأفسكار السائدة في الإسلام لقون كريم سنة ١٠٠ - ١٠١ وفيه ذكر الملل القوطية .

(٢٠) الشهرستاني : طبع لندن ١٤٩ هـ .

(٢١) جاويدان كبير ، الجزء ١٤٩

(٢٢) نفس المصدر ، الجزء ٢٨٠

(٢٣) » » » ، ٣٦٦ ب

(٢٤) » » » ، ١٥٥ ب

(٢٥) » » » ، ٣٨٢ ا

(٢٦) فصلة من ابن عسائر [ميرين] : أعمال الجلسة الثالثة للمؤتمر

العالمى للمستشرقين ٢٦١ هـ

(٢٧) شبكتا : في تاريخ أنى الحسن الأشعري ٤٠ - ٤٣ . وابن خلية كان

[جوتنجن سنة ١٨٣٩] الجيائى حيث يرد تاريخ مجادلاتهم

(٢٨) شبكتا : ٧ هـ .

(٢٩) الشهرستاني : طبع لندن ص ٦٩

(٣٠) مارتان شرايتر : في تاريخ الاعتزال ، أعمال المؤتمر الثامن العالمي

المستشرقين سنة ١٨٨٩ ص ٨٢

(٣١) نفس المصدر . الجزء الثاني سنة ١٨٩٣ ص ١١٣

(٣٢) أنظر البحث الرائع عن ميكانيزمات الأشعة لمسكادوناك في كتابه

اللاهوت الإسلامي ص ٢٠١ ، وكذلك مولانا شبلي : علم الكلام

ص ٦٠ - ٧٢

(٣٣) لوتز ، وهو آخذ بمذهب الذرة ، إلا أنه لا يقصور الذرات نفسها

على أنها مواد ، لأن الاتساع كما هو الشأن في جميع المقاصد ، يفسر

بالعمل المتبادل للذرات ، وهذه الذرات لا تستطيع أن تمتلك هذه

الخاصية . مثل الحياة ، والكيفيات التجريبية ، فالوجود المحسوس

للاتساع مرده إلى تعاون نقاط القوة ، ينبغي أن يتصور على أنها

نقطة الانطلاق للعمل الداخلي للمكان الأول اللامتناهي . هوفدنج

الجزء الثاني ص ٥١٦ .

(٣٤) شبلي : علم الكلام ص ٦٤ - ٧٢

(٣٥) الشهرستاني : طبع لندن ص ٧٢

(٣٦) هذا العمل وهو مؤلف الغزالي إحياء علوم الدين يشبه شيئا هو من

القوة ملحوظا بمقالات ميهيج ديكرات ، إلى حد أنه إذا ما كانت

ترجمة قد أُنجزت في عهد ديكرات افطن الناس جميعا إلى أن

ديكرات كان منقحلا . لويس : تاريخ الفلسفة الجزء الثاني ص ٥٠

(٣٧) مجلة الجمعية الشرقية الأمريكية ص ١٠٣

(٣٨) المبتدأ من الضلال ص ٣

(٣٩) نقد السير سيد أحمد لفكرة النفس عند الفزالي : انظار في بعض

مسائل الإمام أبي حنيفة الفزالي نمرة ٤ ص ٣ .

(٤٠) ابن حزم : الجزء الخامس ص ٦٣ - ٦٤ ، حيث يزود المؤلف نقداً

لهذه التجربة .

(٤١) مشكاة الأنوار : الجزء ٣

(٤٢) اعتماداً على هذا الرأي ، يورد الفزالي حديثاً فهوياً ، نفس المصدر

الجزء العاشر ١

(٤٣) ويقول البيروني في قبول هذا ما يلي ويؤلف تعاليم أتباع أريابهاط :

وحسبنا أن نعلم ما أنارت به أشعة الشمس . وكل ما يوجد وراء ذلك

حق وإن وجد لا تساع لا حد له ، فبعض لا نستطيع أن نستعده ،

لأن ما تطلقه أشعة الشمس ، لا تدركه الحواس ، وما لا تدركه الحواس

لا نستطيع له معرفة .

(٤٤) علاوة على ذلك فإن الحقيقة عند ابن الهيثم إنما كان فقط ما عرض

كأداة لفكر الإدراك الحسي ، والتي تلتقه عن العقل ، وبذلك تشكل

الإدراك وقد استقام منطقياً . نفس المصدر نمرة ١٥٠

٤ - الجدل بين المثالية والواقعية

(١) شرح محمد بن مبارك لحكمة الدين : الجزء ٥ ا

(٢) شرح الحسيني لحكمة الدين : الجزء ١٣ ا

(٣) شرح الحسيني لحكمة الدين : الجزء ١٤ ب

- (٤) ابن مبارك ، الشرح . الجزء ٨ ب
 (٥) نفس المصدر : الجزء ٩ ا
 (٦) » » : » ٢٠ ا
 (٧) » » : » ١١ ا
 (٨) » » : » ١١ ب
 (٩) » » : » ١٤ ا
 (١٠) » » : » ١٤ ب
 (١١) » » : » ١٥ ا
 (١٢) » » : » ١٥ ب

٥ — التصوف

(١) جاءنا الخبر أن فالير انهزم وهو الآن أسير سايوز . إن تهديدات الفرنجة والجرمان والقوط والفرس كل منها أشنع هولاً وبشاعة من غيره لروما المنحلة . أفلوطين وثلاكسيوس ، ذكر مع فوغان ، وهالف هورس مع الصوفية ص ٦٣

(٢) غيصر العذب الذي كان يمكن أن يصل بعض الأرواح طرح في الظلام عدد من أخذوا من بعد بالأفلاطونية الحديثة ، بحيث أصبح نظاماً بسيطاً لا يتفكير دون أن يحقق للإنسان نفعا . يقول ويتكلم ه إن العذب الصوفي لم يكن . وضع اعتبار عدد أعلام المدرسة المتأخرة على أنه أسهل في البلوغ وإنما أصعب ، وقد دأبوا على هذه

لا شيء أقل من الممكن للبلوغ على تلك الأرض « في الأفلاطونية
— الحديثة ص ١٠

(٣) قرآن : ٢ ، ١٥١

(٤) قرآن : ٢ ، ٣

(٥) قرآن : ٥١ ، ٢٠ — ٢١

(٦) قرآن : ٥٠ ، ١٦

(٧) قرآن : ٢٤ ، ٣٥

(٨) قرآن : ٦٣ ، ٢

(٩) قرآن : ٨٨ : ١٧ — ١٩

(١٠) قرآن : ١٦ ، ٩٠

(١١) فيهر يذكر القائل أخذاً عن لاسن : ترجمة البيروني في كتابها تنجالي
إلى العربية في مستهل القرن الحادي عشر ، ويبدو كذلك أنه ترجم
كتاب لاسترا ، وإن كانت المعلومات التي لدينا عما يتضمن هذا
الكتاب لا تتفق مع الكتب السنسكريتية الأصلية . في تاريخ
الأدب الهندي ص ٢٣٧ .

(١٢) جمع نيكولاسون التعريفات المختلفة للعصوف : انظر ج راس
أبريل سنة ١٩٠٦

(١٣) مثنوى جلال الدين الرومي مع شرح بحر العلوم — لوكونو — الهند
سنة ١٨٧٧ ص ٩

(١٤) فيما يختص بتقديم البوذية يقول جايجر : من المعلوم أنه في العصر

التالى للاسكندر ، كانت للبوذية الرجحان فى شرق إيران وكان لها أتباع حتى طبرستان ومن المقطوع به أن كثيراً من كهنة البوذية فى بلخ : وهذا الوضع الذى ربما كانت بدايته فى القرن الأول قبل المسيح دام إلى القرن السابع الميلادى . وفى تلك الحقبة من الزمن وضع ظهور الإسلام وحده حد النهاية للبوذية فى كابول وبلخ وفى هذا العهد يبقئ علينا أن نتمثل أسطورة مولد زرادوشت على نحو ما ذكر بار دقيتى : حضارة الإيرانيين فى الشرق الجزء الثانى

١٧٠

(١٥) النفسى : المقصد الأقصى : الجزء ٨ ب

(١٦) نفس المصدر : الجزء ١٠ ب

(١٧) » » : » ٢٣ ب

(١٨) » » : » ٣ ب

(١٩) » » : » ١٥ ب

(٢٠) ويقتسار : الأفلاطونية الحديثة ص ٥٨

(٢١) نفس المصدر ص ٥٧

(٢٢) دبستان . الفصل ٨

(٢٣) الجزء الأول ص ٣٦٧

(٢٤) شرح الأنوربة . شرح المروى على حكمة الإشراق للأشراق .

الجزء ١٠

(٢٥) نفس المصدر . الجزء ١١ ب

(٢٦) » » : » ٣٤ ب

(٢٧) نفس المصدر . . . الجزء ٥٧ ب

(٢٨) " " " " " " ٦ ب

(٢٩) " " " " " " ٩٢ ب

(٣٠) " " " " " " ٨٢ ب

(٣١) " " " " " " ٨٧ ب

(٣٢) " " " " " " ٨١ ب

(٣٣) في الإمكان أن أعرض هنا صورة تفكير أقل روحانية لمفهوم تفكير الإشرافي النفسي في المقصد الأقصى بصف عبارة للفكر الصوفي ترتد إلى الثنوية المادية القديمة عند ماني . إن الآخذين بهذه الفكرة ذهبوا إلى أن الدور والظلام الواحد مفهوم أساس للآخر . وهما في حقيقة الحال نهران يمتزج الواحد منهما بالآخر امتزاج الزيت بالبن (المقصد الأقصى الجزء ١ ، ٢) ، وبذلك يقول الاختلاف في الأشياء . والمثل الأعلى للعدل الإنساني أن يتحرر من دنس الظلام . وخربة الدور بالمسبة للظلام يعني الوهي الخاصة للدور من حيث هو نور .

(٣٤) الإنسان الكامل . . . الجزء ١ ص ١٠

(٣٥) الإنسان الكامل . . . الجزء ١ ص ٢٢

(٣٦) مايتسون . معاونات على دراسة اللاهوت الألماني ص ٤٣

(٣٧) هذا ما يشبه كثيرا فكرة برهما كظاهرة لفيدانتا والمطلق الشخصي أو برجا باتي لفيدانتا هو المرحلة الثالثة للسكان المطلق أو

لبرهما . ويبسّدو أن الجميل يقبل نوعين من برهما بكيفية أو بدون كيفية مثل سمكرا وبديانا . فمعه أن عملية الخلق هي في الأصل تخفيض للفكر المطلق ، وهي (أسيت ، أو من حيث هي مطلقة و (ست) ، ومن حيث هي ظاهرة ومحددة بذلك . وعلى الرغم من هذه الواحدية للاطقة ، يميل إلى رأى مشابه لرأى رمفيجا ويلوح أنه يرتضى أن تكون حقيقة النفس الفردية وكأنه يستنتج خلافا لسمكرا أن اشوارى وطقسه واجبان ، وحتى بلوغ المعرفة العليا .

(٣٨) الإنسان الكامل . الجزء ١ ص ٤٠

(٣٩) الإنسان الكامل . الجزء ١ ص ٤٨

(٤٠) لا نستطيع أن نشعل النار التي في القلب عندما نريد

(٤١) الإنسان الكامل . الجزء ١ ص ٨

٦ - الفكر الفارسي المتأخر

(١) أمرار الحكم ٦ ص

(٢) نفس المصدر ٨ ص

(٣) ٨ ص

(٤) ١٠ ص

(٥) ٢٩ - ٢٨ ص

(۶) » » » ۱۵۱

(۷) » » » ۶

(۸) عباس افندی ، فصل « الفلسفة وعلم النفس » .

« بحمد الله »

صدر الدكتور حسين مجيب المصري

- فارسيات وتركيات
القاهرة ١٩٤٨
» ١٩٥٠ من أدب الفرس والترك
» ١٩٥١ تاريخ الأدب التركي
» ١٩٥٥ شجرة وفراشة [شعر]
» ١٩٥٨ وردة وبلبل [شعر]
في الأدب العربي والتركي [دراسة في الأدب الإسلامي
المقارن]
» ١٩٦٢ حسن وعشق [شعر]
» ١٩٦٣ همسة ونسمة [شعر]
» ١٩٦٤ رمضان في الشعر العربي والفارسي والتركي [دراسة في
الأدب الإسلامي المقارن]
» ١٩٦٥ في الأدب الإسلامي، فضولي أمير الشعر التركي القديم
» ١٩٦٧ صلات بين العرب والفرس والترك [دراسة تاريخية
أدبية]
» ١٩٧٠ إيران ومصر عبر التاريخ
القاهرة ١٩٧٢
» ١٩٧٢ سلمان الفارسي عهد العرب والفرس والترك

- في السما. [الترجمة المنظومة عن الفارسية لكتاب جاويد
نامه لمحمد إقبال] القاهرة ١٩٧٣
- أبو أيوب الأنصاري هند العرب والترك » ١٩٧٤
- هدية الحجاز - الترجمة المنظومة عن الفارسية
لكتاب [أرمغان حجازي] » ١٩٧٥
- إقبال والعالم العربي [بالعربية والإنجليزية] » ١٩٧٦
- صباح [شعر بالفارسية مع ترجمته إلى شعر بالعربية] لاهور ١٩٧٨
- للمعجم الجامع ، اوردو - عربى ، بالاشتراك مع
حسن الأعظمى كراچی ١٩٧٨
- روضة الأبرار [الترجمة المنظومة عن الفارسية لكتاب
گلشن راز جسدید لمحمد إقبال] مع دراسته مقارنة
في القصوف القاهرة ١٩٧٧
- إقبال والقرآن [دراسة قرآنية مقارنة] » ١٩٧٨
- مشرق زمين در آئینه الترجمة الفارسية عن الفرنسية لكتاب
L'Orient dans un Miroir المعجم الدين بامات ميلانو ١٩٧٩
- الأدب التركي القاهرة ١٩٧٩
- في الأدب الشعبي الإسلامي المقارن » ١٩٨٠

- إقبال بين المصلحين الإسلاميين القاهرة ١٩٨٠
- شوق وذكري [شعر] ١٩٨١ »
- المولد الشريف [الترجمة المفظومة عن التركية المفظومة
المولد الشريف لاسيمان جلبى مع شرح وتعليق
ودراسة مقارنة] ١٩٨١ »
- الأدب الفارسي القديم . ترجمة عن الألمانية لكتاب
Geschichte der persischen Litteratur
- لباول هورن مع تقديم وتعليقات القاهرة ١٩٨٢
- صولفون برگل ، ورده ذابله [شعر بالتركية مع ترجمته
إلى شعر بالعربية] ١٩٨٤ »
- بين الأدب العربي والفارسي والتركي [دراسة في الأدب
الإسلامي المقارن] ١٩٨٥ »
- أثر الفرس في حضارة الإسلام [دراسات في الحضارة
الإسلامية] القاهرة ١٩٨٥
- مصر في الشعر التركي والفارسي والعربي [دراسة في الأدب
الإسلامي المقارن] ١٩٨٦ »
- موجة وصخرة [شعر] ١٩٨٦ »
- ماوراء الطبيعة في إيران
- لحمد إقبال (ترجمة عن الفرنسية) ١٩٨٧ »

يصدر له :

المرأة في الشعر العربي والفارسي والتركي (دراسة في الأدب
الإسلامي المقارن)

قاموس الدولة العثمانية

أدب اللغة الأوردية لبيلي (ترجمة عن الإنجليزية مع تعليق)

خاتمة

(ما وراء الطبيعة)

فهرست

الموضوع	الصفحة
مقدمة المترجم	٥
مقدمة	٤٩
الثنوية الفارسية	٥٢
زراذوشث	٥٥
مانى ومزدك	٦٢
نظرة الى الورا	٦٩
ظهور الاسلام ودخول الفكر اليونانى	٧٢
الأرسطيون والأفلاطونيون المحدثون فى ايران	٧٣
ابن مسكويه	٧٦
ابن سينا	٨٥
ازدهار وانهيار العقلانية فى الاسلام	٩١
حركات الفكر المعاصر	٩٧
رد الفعل ضد العقلانية والأشاعرة	١٠٤
الجدل بين الثنوية والواقعية	١١٤
طبيعة المعرفة	١٢١
طبيعة عدم الوجود	١٢٢
« التصوف » أصل وتزكية القرآن للتصوف	١٢٥
مظاهر التصوف المتعلقة بما وراء الطبيعة	١٣٦
الحقيقة من حيث كونها جمالا	١٣٧
الواقعية من حيث كونها نورا أو فكرا	١٤٣

الصفحة	الموضوع
١٤٨	الأنطولوجيا (أى ما يعرف بالأشياء بالذات)
	الكسمولوجيا أى مبحث القوانين العامة التى تتحكم فى الكون وفى
١٥٢	تكوينه
١٥٧	علم النفس
١٦٤	الحقيقة من حيث كونها فكرة
١٦٤	الجيبلى
١٧٩	الفكر الفارسى المتأخر
١٩٤	خاتمة
٢٠٠	مرواش الكتاب

شكر

أتقدم بالشكر خالصا موفورا إلى الأستاذ / أحمد سالم .
لتعاونه معي في تصحيح تجارب طبع هذا الكتاب .
وإلى الأستاذ / محروس جوده لقراءته لي ملاحظات دق خطها .

المشروع القومى للترجمة

- المشروع القومى للترجمة مشروع تنمية ثقافية بالدرجة الاولى ، ينطلق من الإيجابيات التى حققتها مشروعات الترجمة التى سبقته فى مصر والعالم العربى ويسعى إلى الإضافة بما يفتح الأفق على وعود المستقبل، معتمداً المبادئ التالية :
 - ١- الخروج من أسر المركزية الأوروبية وهيمنة اللغتين الإنجليزية والفرنسية .
 - ٢- التوازن بين المعارف الإنسانية فى المجالات العلمية والفنية والفكرية والإبداعية .
 - ٣- الانحياز إلى كل ما يؤسس لأفكار التقدم وحضور العلم وإشاعة العقلانية والتشجيع على التجريب .
 - ٤- ترجمة الأصول المعرفية التى أصبحت أقرب إلى الإطار المرجعى فى الثقافة الإنسانية المعاصرة، جنباً إلى جنب المنجزات الجديدة التى تضع القارئ فى القلب من حركة الإبداع والفكر العالميين .
 - ٥- العمل على إعداد جيل جديد من المترجمين المتخصصين عن طريق ورش العمل بالتنسيق مع لجنة الترجمة بالمجلس الأعلى للثقافة .
 - ٦- الاستعانة بكل الخبرات العربية وتنسيق الجهود مع المؤسسات المعنية بالترجمة .

المشروع القومى للترجمة

أحمد درويش	جون كوين	اللغة العليا	١-
أحمد فؤاد بليغ	ك. مادهو باننيكار	الوثنية والإسلام (ط١)	٢-
شوقي جلال	جورج جيمس	التراث المسروق	٣-
أحمد الحضرى	انجا كارييتيكوفا	كيف تتم كتابة السيناريو	٤-
محمد علاء الدين منصور	إسماعيل قصيح	ثريا فى غيبوبة	٥-
سعد مصلوح ووفاء كامل فايد	ميلكا إفتيش	اتجاهات البحث اللسانى	٦-
يوسف الأنطكى	لوسيان غولدمان	العلوم الإنسانية والفلسفة	٧-
مصطفى ماهر	ماكس فريش	مشعلو الحرائق	٨-
محمود محمد عاشور	أندرو. س. جودى	التغيرات البيئية	٩-
محمد معتمد وعبد الجليل الأزدي وعمر حلى	جيرار جينيت	خطاب الحكاية	١٠-
هنا عبد الفتاح	فيسوفا شيمبوريسكا	مختارات شعرية	١١-
أحمد محمود	ديفيد براونستون وأيرين فرانك	طريق الحرير	١٢-
عبد الوهاب علوب	روبرتسن سميث	ديانة الساميين	١٣-
حسن الموهن	جان بيلمان نويل	التحليل النفسى للكذب	١٤-
أشرف رفيق عفيفي	إدوارد اوسى سميث	الحركات الفنية منذ ١٩٤٥	١٥-
يأشرف: أحمد عثمان	مارتن برنال	أثنية السوداء (ج١)	١٦-
محمد مصطفى بدوى	فيليب لاركين	مختارات شعرية	١٧-
طلعت شاهين	مختارات	الشعر التسانى فى أمريكا اللاتينية	١٨-
نديم عطية	جورج سفيريس	الأعمال الشعرية الكاملة	١٩-
يمنى طريف الخولى وبدوى عبد الفتاح	ج. ج. كراوثر	قصة العلم	٢٠-
ماجدة العناني	صمد بهرنجى	خوخة والف خوخة وقصص أخرى	٢١-
سيد أحمد على الناصرى	جون أنتيس	مذكرات رحالة عن المصريين	٢٢-
سعيد توفيق	هانز جيورج جادامر	تجلى الجميل	٢٣-
يكر عباس	باتريك بارنر	ظلال المستقبل	٢٤-
إبراهيم الدسوقي شتا	مولانا جلال الدين الرومى	مشوى	٢٥-
أحمد محمد حسين هيكل	محمد حسين هيكل	دين مصر العام	٢٦-
يأشرف: جابر عصفور	مجموعة من المؤلفين	التنوع البشرى الخلاق	٢٧-
منى أبو سنة	جون لوك	رسالة فى التسامح	٢٨-
بدر الديب	جيمس ب. كارس	الموت والوجود	٢٩-
أحمد فؤاد بليغ	ك. مادهو باننيكار	الوثنية والإسلام (ط٢)	٣٠-
عبد الستار الطوجى وعبد الوهاب علوب	جان سوفاجيه - كلود كاين	مصادر دراسة التاريخ الإسلامى	٣١-
مصطفى إبراهيم فهمى	ديفيد روب	الانقراض	٣٢-
أحمد فؤاد بليغ	أ. ج. هويكنز	التاريخ الاقتصادى لأفريقيا الغربية	٣٣-
حصه إبراهيم المنيف	روجر آلن	الرواية العربية	٣٤-
خليل كلف	بول ب. ديكسون	الأسطورة والحداثة	٣٥-
حياة جاسم محمد	والاس مارتن	نظريات السرد الحبيبة	٣٦-

٣٧-	واحة سيوة وموسيقاها	بريجيت شيفر	جمال عبد الرحيم
٣٨-	نقد الحداثة	ألن تورين	أنور مغيث
٣٩-	الحسد والإغريق	بيتر والكوت	منيرة كروان
٤٠-	قصائد حب	أن سكستون	محمد عبد إبراهيم
٤١-	ما بعد المركزية الأوروبية	بيتر جران	عاطف أحمد وإبراهيم فتحي ومحمود ماجد
٤٢-	عالم ماك	بنجامين بارير	أحمد محمود
٤٣-	اللهب المزدوج	أوكتاڤيو پاث	المهدي أخريف
٤٤-	بعد عدة أصياف	الدوس مكسلي	مارلين تادرس
٤٥-	التراث المفقود	روبرت دينا وجون فاين	أحمد محمود
٤٦-	عشرون قصيدة حب	بابلو نيرودا	محمود السيد علي
٤٧-	تاريخ النقد الأدبي الحديث (ج١)	رينيه ويليك	مجاهد عبد المنعم مجاهد
٤٨-	حضارة مصر الفرعونية	فرانسوا دوما	ماهر جويجاتي
٤٩-	الإسلام في البلقان	ه . ت . نوريس	عبد الوهاب غلوب
٥٠-	ألف ليلة وليلة أو القول الأسير	جمال الدين بن الشيخ	محمد براءة وعثمانى الميلود ويوسف الأثلكى
٥١-	مسار الرواية الإسبانية الأمريكية	داريو بيانوبيا وخ . م . بينياليستي	محمد أبو العطا
٥٢-	العلاج النفسى التديعى	ب . نوفاليس ريس . روجسيفيتز وريجر بيل	لطفي فطيم وعادل دمرdash
٥٣-	الدراما والتعليم	أ . ف . ألنجتون	مرسى سعد الدين
٥٤-	المفهوم الإغريقى للمسرح	ج . مايكل والتون	محسن مصيلحى
٥٥-	ما وراء العلم	جون بولكنجهوم	علي يوسف علي
٥٦-	الأعمال الشعرية الكاملة (ج١)	فديريكو غرسية لوركا	محمود علي مكى
٥٧-	الأعمال الشعرية الكاملة (ج٢)	فديريكو غرسية لوركا	محمود السيد و ماهر البطوطى
٥٨-	مسرحيتان	فديريكو غرسية لوركا	محمد أبو العطا
٥٩-	المحبرة (مسرحية)	كارلوس مونيث	السيد السيد سهيم
٦٠-	التصميم والشكل	جوهانز إيتين	صبرى محمد عبد الغنى
٦١-	موسوعة علم الإنسان	شارلوت سيمور - سميث	بإشراف : محمد الجوهري
٦٢-	لذة النص	رولان بارت	محمد خير البقاعى
٦٣-	تاريخ النقد الأدبي الحديث (ج٢)	رينيه ويليك	مجاهد عبد المنعم مجاهد
٦٤-	برتراند راسل (سيرة حياة)	ألان وود	رمسيس عوض
٦٥-	في مدح الكسل ومقالات أخرى	برتراند راسل	رمسيس عوض
٦٦-	خمس مسرحيات أندلسية	أنطونيو جالا	عبد اللطيف عبد الحليم
٦٧-	مختارات شعرية	فرناندو بيسوا	المهدي أخريف
٦٨-	نتاشا الجوز وقصص أخرى	فالتين راسبوتين	أشرف الصباغ
٦٩-	العالم الإسلامى فى أول القرن العشرين	عبد الرشيد إبراهيم	أحمد فؤاد متولى وهويدا محمد فهمى
٧٠-	ثقافة وحضارة أمريكا اللاتينية	أوخينيو تشانج رودريجت	عبد الحميد غلاب وأحمد حشاد
٧١-	السيدة لا تصلح إلا للرمى	داريو فو	حسين محمود
٧٢-	السياسى العجوز	ت . س . إليوت	فؤاد مجلى
٧٣-	نقد استجابة القارئ	چين ب . تومكينز	حسن ناظم وعلى حاكم
٧٤-	صلاح الدين والمماليك فى مصر	ل . ا . سيمينوفا	حسن بيومى

أحمد درويش	أندريه موروا	فن التراجم والسير الذاتية	٧٥-
عبد المقصود عبد الكريم	مجموعة من المؤلفين	جاك لاكان وإغراء التحليل النفسي	٧٦-
مجاهد عبد المنعم مجاهد	رينيه ويليك	تاريخ النقد الأدبي الحديث (ج٢)	٧٧-
أحمد محمود ونورا أمين	رونالد روبرتسون	العولمة : النظرية الاجتماعية والثقافة الكونية	٧٨-
سعيد الفانمي وناصر حلاوي	يوريس أوسينسكي	شعرية التأليف	٧٩-
مكارم الفغري	ألكسندر بوشكين	بوشكين عند «نافورة الدموع»	٨٠-
محمد طارق الشرقاوي	بنكت أندرسن	الجماعات المتخيلة	٨١-
محمود السيد على	ميجيل دي أونامونو	مسرح ميجيل	٨٢-
خالد المعالي	غوتفريد بن	مختارات شعرية	٨٣-
عبد الحميد شحبة	مجموعة من المؤلفين	موسوعة الأدب والنقد (ج١)	٨٤-
عبد الرازق بركات	صلاح زكي أقطاي	منصور الحلاج (مسرحية)	٨٥-
أحمد فتحي يوسف شتا	جمال مير صادقي	طول الليل (رواية)	٨٦-
ماجدة العناني	جلال آل أحمد	نون والقلم (رواية)	٨٧-
إبراهيم الدسوقي شتا	جلال آل أحمد	الابتلاء بالتغرب	٨٨-
أحمد زايد ومحمد محيي الدين	أنطوني جينتز	الطريق الثالث	٨٩-
محمد إبراهيم مبروك	بورخيس وآخرون	وسم السيف وقصص أخرى	٩٠-
محمد هناء عبد الفتاح	باربرا لاسوتسكا - بشونباك	المسرح والتجريب بين النظرية والتطبيق	٩١-
نادية جمال الدين	كارلوس ميجيل	لسان بشارين المسرح الإسباني في العاصر	٩٢-
عبد الوهاب علوب	مايك فينرستون وسكوت لاش	محدثات العولمة	٩٣-
فوزية العشماوي	صمويل بيكيت	مسرحيات الحب الأول والصحية	٩٤-
سرى محمد عبد اللطيف	أنطونيو بويرو بايخو	مختارات من المسرح الإسباني	٩٥-
إنوار الخراط	نخبة	ثلاث زينقات ووردة وقصص أخرى	٩٦-
بشير السباعي	فرنان برودل	هوية فرنسا (مج١)	٩٧-
أشرف الصباغ	مجموعة من المؤلفين	الهم الإنساني والابتزاز الصهيوني	٩٨-
إبراهيم قنديل	ديفيد روبنسون	تاريخ السينما العالمية (١٨٩٥-١٩٨٠)	٩٩-
إبراهيم فتحي	بول هيرست وجراهام تومبسون	مسألة العولمة	١٠٠-
رشيد بنحدو	بيرنار فاليط	النص الروائي: تقنيات ومناهج	١٠١-
عز الدين الكتاني الإدريسي	عبد الكبير الخطيب	السياسة والتسامح	١٠٢-
محمد بنيس	عبد الوهاب المؤدب	قبر ابن عربي يليه آياه (شعر)	١٠٣-
عبد القفار مكاي	برتول بريشت	أوبرا ماهوجني (مسرحية)	١٠٤-
عبد العزيز شبيل	جيرار جينيت	مدخل إلى النص الجامع	١٠٥-
أشرف على دعور	ماريا خيسوس روبيرامتي	الألب الأندلسي	١٠٦-
محمد عبد الله الجعدي	نخبة من الشعراء	سيرة الكتاني في الشعر الأندلسي العاصر	١٠٧-
محمود على مكي	مجموعة من المؤلفين	ثلاث دراسات عن الشعر الأندلسي	١٠٨-
هاشم أحمد محمد	جون بولوك وعادل درويش	حروب المياه	١٠٩-
منى قطان	حسنه بيجوم	النساء في العالم النامي	١١٠-
ريهام حسين إبراهيم	فرانسيس هيسون	المرأة والجريمة	١١١-
إكرام يوسف	أرلين علوي ماكليود	الاحتجاج الهادي	١١٢-

أحمد حسان	سادى پلانت	١١٣- راية التمرد
نسيم مجلى	رول شوينكا	١١٤- مسرحيتا حماد كونجى وسكان المستنقع
سعية رمضان	فرچينيا وولف	١١٥- غرفة تخص المراء وحده
نهاد أحمد سالم	سينثيا نلسون	١١٦- امرأة مختلفة (درية شفيق)
منى إبراهيم وهالة كمال	ليلي أحمد	١١٧- المرأة والجنوسة فى الإسلام
ليس النقاش	بث بارون	١١٨- النهضة النسائية فى مصر
بإشراف: روف عباس	أميرة الأزهرى سنبل	١١٩- النساء والأسرة والرائين الملحق فى التاريخ الإسلامى
مجموعة من المترجمين	ليلي أبو لعد	١٢٠- الحركة النسائية والتطور فى الشرق الأوسط
محمد الجندى وإيزابيل كمال	فاطمة موسى	١٢١- الدليل الصغير فى كتابة المرأة العربية
منيرة كروان	جوزيف فوجت	١٢٢- نظام السبئية القديم والنموذج المثالى للإنسان
أنور محمد إبراهيم	أنيتل ألكسندرو فنادولينا	١٢٣- الإمبراطورية العثمانية وعلاقاتها الدولية
أحمد فؤاد بليح	جون جراى	١٢٤- الفجر الكائن: أرواح الرأسمالية العالمية
سمحة الخولى	سيدرك ثورپ ديفى	١٢٥- التحليل الموسيقى
عبد الوهاب طوب	فولفانج إيسر	١٢٦- فعل القراءة
بشير السباعى	صفاء فتحى	١٢٧- إرهاب (مسرحية)
أميرة حسن نورية	سوزان باسنيت	١٢٨- الأدب المقارن
محمد أبو العطا وآخرون	ماريا نولورس أسيس جاروت	١٢٩- الرواية الإسبانية المعاصرة
شوقى جلال	أندريه جوند فرانك	١٣٠- الشرق يصعد ثانية
لويس بقطر	مجموعة من المؤلفين	١٣١- مصر القديمة: التاريخ الاجتماعى
عبد الوهاب طوب	مايك فيذرستون	١٣٢- ثقافة العولمة
طلعت الشايب	طارق على	١٣٣- الخوف من الموابا (رواية)
أحمد محمود	بارى ج. كيمب	١٣٤- تشريح حضارة
ماهر شفيق فريد	ت. س. إليوت	١٣٥- المختار من نقد ت. س. إليوت
سحر توفيق	كينيث كرونو	١٣٦- فلاحو الباشا
كاميليا صبحى	جوزيف مارى موارى	١٣٧- مكرات ضابط فى العملة الفرنسية على مصر
وجيه سمعان عبد المسيح	أندريه جلوكسمان	١٣٨- عالم التليفزيون بين الجمال والعنف
مصطفى ماهر	ريتشارد فاچنر	١٣٩- باريسفالى (مسرحية)
أمل الجبورى	هربرت ميسن	١٤٠- حيث تلتقى الأنهار
نعيم عطية	مجموعة من المؤلفين	١٤١- اثنتا عشرة مسرحية يونانية
حسن بيومى	أ. م. فورستر	١٤٢- الإسكندرية : تاريخ ودليل
عدلى السمرى	ديرك لايدر	١٤٣- قضايا التنظير فى البحث الاجتماعى
سلامة محمد سليمان	كارلو جولوننى	١٤٤- صاحبة اللوكاندة (مسرحية)
أحمد حسان	كارلوس فوينتس	١٤٥- موت أرتيميو كروث (رواية)
على عبدالرؤف اليمى	ميجيل دى ليس	١٤٦- الورقة الحمراء (رواية)
عبدالغفار مكارى	تاتكريد دورست	١٤٧- مسرحيتان
على إبراهيم منوفى	إنريكى أندرسون إمبرت	١٤٨- القصة القصيرة: النظرية والتقنية
أسامة إسبر	عاطف فضول	١٤٩- النظرية الشعرية عند إليوت وأونيس
منيرة كروان	روبرت ج. ليتمان	١٥٠- التجربة الإغريقية

١٥١-	هوية فرنسا (مج ٢ ، ج١)	فرنان برودل	بشير السباعي
١٥٢-	عدالة الهنود وقصص أخرى	مجموعة من المؤلفين	محمد محمد الخطابي
١٥٣-	غرام الفراغة	فيولين فانويك	فاطمة عبدالله محمود
١٥٤-	مدرسة فرانكفورت	فيل سليتر	خليل كلفت
١٥٥-	الشعر الأمريكي المعاصر	نخبة من الشعراء	أحمد مرسى
١٥٦-	المدارس الجمالية الكبرى	جى أنبال وآلان وأوديت ثيرمو	مى التلمساني
١٥٧-	خسرو وشيرين	النظامى الكنجوى	عبدالعزیز بقوش
١٥٨-	هوية فرنسا (مج ٢ ، ج٢)	فرنان برودل	بشير السباعي
١٥٩-	الأيديولوجية	ديفيد هوكس	إبراهيم فتحي
١٦٠-	آلة الطبيعة	بول إيرليش	حسين بيومي
١٦١-	مسرحيتان من المسرح الإسباني	أليخاندرو كاسونا وأنطونيو جالا	زيدان عبدالحليم زيدان
١٦٢-	تاريخ الكنيسة	يوجنا الآسيوى	صلاح عبدالعزیز محجوب
١٦٣-	موسوعة علم الاجتماع (ج ١)	جورجون مارشال	بإشراف: محمد الجوهري
١٦٤-	شامبوليون (حياة من نور)	جان لاكوثير	نبيل سعد
١٦٥-	حكايات الثعلب (قصص أطفال)	أ. ن. أفاناسيفا	سهير المصادفة
١٦٦-	العلاقات بين القنيتين والطائفتين في إسرائيل	يشعياهو ليفمان	محمد محمود أبوغدير
١٦٧-	في عالم طاغور	رابندرناث طاغور	شكري محمد عياد
١٦٨-	دراسات في الأدب والثقافة	مجموعة من المؤلفين	شكري محمد عياد
١٦٩-	إبداعات أدبية	مجموعة من المؤلفين	شكري محمد عياد
١٧٠-	الطريق (رواية)	ميجيل دليبيس	بسام ياسين رشيد
١٧١-	وضع حد (رواية)	فرانك بيجو	هدى حسين
١٧٢-	حجر الشمس (شعر)	نخبة	محمد محمد الخطابي
١٧٣-	معنى الجمال	ولتر ت. ستيس	إمام عبد الفتاح إمام
١٧٤-	صناعة الثقافة السوداء	إيليس كاشمور	أحمد محمود
١٧٥-	التليفزيون في الحياة اليومية	لورينزو فيلشس	وجيه سمعان عبد المسيح
١٧٦-	نحو مفهوم للاقتصاديات البيئية	توم تيتنبرج	جلال البنا
١٧٧-	أنطون تشيخوف	هنرى ثروايا	حصه إبراهيم المنيف
١٧٨-	مختارات من الشعر اليوناني الحديث	نخبة من الشعراء	محمد حمدي إبراهيم
١٧٩-	حكايات أيسوب (قصص أطفال)	أيسوب	إمام عبد الفتاح إمام
١٨٠-	قصة جاويد (رواية)	إسماعيل فصيح	سليم عبد الأمير حمدان
١٨١-	الثقافة الأمريكية من الثلاثينات إلى الثمانينات	فنسنث ب. ليتش	محمد يحيى
١٨٢-	العنف والنبوءة (شعر)	و.ب. بيتس	ياسين طه حافظ
١٨٣-	جان كوكو على شاشة السينما	رينيه جيلسون	فتحي المشري
١٨٤-	القاهرة: حالة لا تنام	هانز إيندورفر	دسوقي سعدي
١٨٥-	أسفار العهد القديم في التاريخ	توماس تومسن	عبد الوهاب علوب
١٨٦-	معجم مصطلحات هيجل	ميخائيل إنود	إمام عبد الفتاح إمام
١٨٧-	الأرض (رواية)	بُنْدُجْ علوى	محمد علاء الدين منصور
١٨٨-	موت الأدب	ألفين كرنان	بدر الديب

- ١٨٩- العى والبصرة: مقالات فى بلاغة النقد المعاصر **بول دى مان**
١٩٠- محاورات كونفوشيوس **كونفوشيوس**
١٩١- الكلام رأسمال وقصص أخرى **الحاج أبو بكر إمام وآخرون**
١٩٢- سياحت نامہ إبراهيم بك (ج١) **زين العابدين الراغى**
١٩٣- عامل المنجم (رواية) **بيتر أبراهامز**
١٩٤- مختارات من النقد الأنجلو-أمريكي الحديث **مجموعة من النقاد**
١٩٥- شتاء ٨٤ (رواية) **إسماعيل فصيح**
١٩٦- المهلة الأخيرة (رواية) **فالتين راسبوتين**
١٩٧- سيرة الفاروق **شمس العلماء شبلى النعمانى**
١٩٨- الاتصال الجماهيرى **إدوين إمرى وآخرون**
١٩٩- تاريخ يهود مصر فى الفترة العثمانية **يعقوب لاندان**
٢٠٠- ضحايا التنمية: المقاومة والبدائل **جيرمى سبيروك**
٢٠١- الجانب الدينى للفلسفة **جوزايا رويس**
٢٠٢- تاريخ النقد الأدبى الحديث (ج٤) **رينيه ويليك**
٢٠٣- الشعر والشاعرية **ألفاف حسين حالى**
٢٠٤- تاريخ نقد العهد القديم **زالمان شازار**
٢٠٥- الجينات والشعوب واللغات **لويجى لوقا كافاللى- سفورزا**
٢٠٦- الهولوية تصنع علماً جديداً **جيمس جلايك**
٢٠٧- ليل أفريقي (رواية) **رامون خوتاسنديز**
٢٠٨- شخصية العربى فى المسرح الإسرائيلى **دان أوربان**
٢٠٩- السرد والمسرح **مجموعة من المؤلفين**
٢١٠- مثنويات حكيم سنائى (شعر) **سنائى الغزنوى**
٢١١- فريديان بوسويسير **جوناثان كلر**
٢١٢- قصص الأمير مرزبان على لسان الحيوان **مرزبان بن رستم بن شروين**
٢١٣- مصر منذ قدم نابليون حتى رحيل عبدالناصر **ريمون قلاويز**
٢١٤- قواعد جديدة للمنهج فى علم الاجتماع **أنطوان جينتز**
٢١٥- سياحت نامہ إبراهيم بك (ج٢) **زين العابدين الراغى**
٢١٦- جوانب أخرى من حياتهم **مجموعة من المؤلفين**
٢١٧- مسرحيتان ظليعتان **صمويل بيكيت وهارولد بينتر**
٢١٨- لعبة الحجلة (رواية) **خوليو كورتاثان**
٢١٩- بقايا اليوم (رواية) **كازو إيشجورود**
٢٢٠- الهولوية فى الكون **بارى باركر**
٢٢١- شعرية كلافى **جريجورى جوزدانس**
٢٢٢- فرانز كافكا **رونالد جرائى**
٢٢٣- العلم فى مجتمع حر **باول فيرابند**
٢٢٤- دمار يوغسلافيا **برانكا ماجاس**
٢٢٥- حكاية غريق (رواية) **جابريل جارتيا ماركيت**
٢٢٦- أرض المساء وقصائد أخرى **ديفيد هريت لورانس**
- سعيد الفانمى
محسن سيد فرجاني
مصطفى حجازى السيد
محمود علاوى
محمد عبد الواحد محمد
ماهر شفيق فريد
محمد علاه الدين منصور
أشرف الصباغ
جلال السعيد الحفناوى
إبراهيم سلامة إبراهيم
جمال أحمد الرفاعى وأحمد عبد اللطيف حماد
فخرى لبيب
أحمد الأنصارى
مجاهد عبد المتعم مجاهد
جلال السعيد الحفناوى
أحمد هويدى
أحمد مستجير
على يوسف على
محمد أبو العطا
محمد أحمد صالح
أشرف الصباغ
يوسف عبد الفتاح فرج
محمود حمدى عبد الفنى
يوسف عبدالفتاح فرج
سيد أحمد على الناصرى
محمد محبى الدين
محمود علاوى
أشرف الصباغ
نادية البنهاوى
على إبراهيم منوفى
طلعت الشايب
على يوسف على
رفعت سلام
نسيم مجلى
السيد محمد نقادى
منى عبدالظاهر إبراهيم
السيد عبدالظاهر السيد
طاهر محمد على البربرى

- ٢٢٧- المسرح الإسباني في القرن السابع عشر خوسيه ماريا ديث بوركى
- ٢٢٨- علم الجمالية وعلم اجتماع الفن جانيت رواف
- ٢٢٩- ملزق البطل الوحيد نورمان كيجان
- ٢٣٠- عن الذباب والفئران والبشر فرانسواز جاكوب
- ٢٣١- الدرافيل أو الجيل الجديد (مسرحية) خايمي سالوم بيدال
- ٢٣٢- ما بعد المعلومات توم ستونير
- ٢٣٣- فكرة الاضمحلال في التاريخ الغربي آرثر هيرمان
- ٢٣٤- الإسلام في السودان ج. سبنسر تريمنجهام
- ٢٣٥- ديوان شمس تبریزی (ج١) مولانا جلال الدين الرومي
- ٢٣٦- الولاية ميشيل شونكيفيتش
- ٢٣٧- مصر أرض الودى رويين فينين
- ٢٣٨- العولة والتحرير تقرير لمنظمة الأنكثاد
- ٢٣٩- العربى فى الأدب الإسرائيلى جيلا رامراز - رايروخ
- ٢٤٠- الإسلام والغرب وإمكانية الحوار كاي حافظ
- ٢٤١- فى انتظار البرابرة (رواية) ج. م. كوتزى
- ٢٤٢- سبعة أنماط من الغموض وليام إمبسون
- ٢٤٣- تاريخ إسبانيا الإسلامية (مج١) ليفي بروفنسال
- ٢٤٤- الفليان (رواية) لورا إسكييل
- ٢٤٥- نساء مقاتلات إليزابيتا أديس وآخرين
- ٢٤٦- مختارات قصصية جابرييل جارشيا ماركيث
- ٢٤٧- الثقافة الجماهيرية والحداثة فى مصر والتر أرميرست
- ٢٤٨- حقول عدن الخضراء (مسرحية) أنطونيو جالا
- ٢٤٩- لغة التمزق (شعر) دراجو شتامبيوك
- ٢٥٠- علم اجتماع العلوم دومنيك فينك
- ٢٥١- موسوعة علم الاجتماع (ج٢) جورديون مارشال
- ٢٥٢- رائدات الحركة النسوية المصرية مارجو بدران
- ٢٥٣- تاريخ مصر الفاطمية ل. ا. سيمينوفا
- ٢٥٤- أقدم لك: الفلسفة ديف روينسون وجودى جروفز
- ٢٥٥- أقدم لك: أفلاطون ديف روينسون وجودى جروفز
- ٢٥٦- أقدم لك: نيكارت ديف روينسون وكريس جارات
- ٢٥٧- تاريخ الفلسفة الحديثة وليم كلى رايت
- ٢٥٨- الفجر سير أنجوس فريزد
- ٢٥٩- مختارات من الشعر الأرمني عبر العصور نخبة
- ٢٦٠- موسوعة علم الاجتماع (ج٢) جورديون مارشال
- ٢٦١- رحلة فى فكر زكى نجيب محمود زكى نجيب محمود
- ٢٦٢- مدينة المعجزات (رواية) إيواردو مندوتا
- ٢٦٣- الكشف عن حافة الزمن جون جرين
- ٢٦٤- إبداعات شعرية مترجمة هوراس وشلى
- السيد عبدالظاهر عبدالله
- مارى تيريز عبدالمسبح وخالد حسن
- أمير إبراهيم العمرى
- مصطفى إبراهيم فهمى
- جمال عبدالرحمن
- مصطفى إبراهيم فهمى
- طلعت الشايب
- فؤاد محمد حكود
- إبراهيم الدسوقي شتا
- أحمد الطيب
- عنايات حسين طلعت
- ياسر محمد جادالله وعمرى منبولى أحمد
- نادية سليمان حافظ وإيهاب صلاح فايق
- صلاح محجوب إدريس
- ابتهسام عبدالله
- صبرى محمد حسن
- بإشراف: صلاح فضل
- نادية جمال الدين محمد
- توفيق على منصور
- على إبراهيم منوفى
- محمد طارق الشرقاوى
- عبداللطيف عبدالعليم
- رفعت سلام
- ماجدة محسن أباطة
- بإشراف: محمد الجوهري
- على بدران
- حسن بيومى
- إمام عبد الفتاح إمام
- إمام عبد الفتاح إمام
- إمام عبد الفتاح إمام
- محمود سيد أحمد
- عبادة كحيلة
- فاروجان كانانجيان
- بإشراف: محمد الجوهري
- إمام عبد الفتاح إمام
- محمد أبو العطا
- على يوسف على
- لويس عوض

٢٦٥-	روايات مترجمة	أوسكار وايلد وصمويل جونسون	لويس عوض
٢٦٦-	مدير المدرسة (رواية)	جلال آل أحمد	عادل عبد المنعم على
٢٦٧-	فن الرواية	ميلان كونيتيرا	بدر الدين عروكي
٢٦٨-	ديوان شمس تبريزي (ج٢)	مولانا جلال الدين الرومي	إبراهيم الدسوقي شتا
٢٦٩-	وسط الجزيرة العربية وشرقها (ج١)	وليم چيفور بالجريف	صبري محمد حسن
٢٧٠-	وسط الجزيرة العربية وشرقها (ج٢)	وليم چيفور بالجريف	صبري محمد حسن
٢٧١-	الحضارة الغربية: الفكرة والتاريخ	توماس سي. باترسون	شوقي جلال
٢٧٢-	الاديرة الأثرية في مصر	سي. سي. والترز	إبراهيم سلامة إبراهيم
٢٧٣-	الأسول الاجتماعية والثقافية لحركة مراهي في مصر	جوان كول	عنان الشهاوي
٢٧٤-	السيدة ياربارا (رواية)	رومولو جاييجوس	محمود علي مكي
٢٧٥-	د. ص. إليوت شاعر وثاقف كاتب مسرحي	مجموعة من النقاد	ماهر شفيق فريد
٢٧٦-	فنون السينما	مجموعة من المؤلفين	عبد القادر التلمساني
٢٧٧-	الحيينات والصراع من أجل الحياة	براين فورد	أحمد فوزي
٢٧٨-	البدائيات	إسحاق عظيموف	ظريف عبدالله
٢٧٩-	الحرب الباردة الثقافية	ف.س. سوندرز	طلعت الشايب
٢٨٠-	الأم والنصيب وقصص أخرى	بريم شند وآخرون	سمير عبد الحميد إبراهيم
٢٨١-	الفردوس الأعلى (رواية)	عبد الحليم شرر	جلال الحفناوي
٢٨٢-	طبيعة العلم غير الطبيعية	لويس وولبرت	سمير حتا صابق
٢٨٣-	السهل يحترق وقصص أخرى	خوان رولفو	علي عبد الرحمن البمبي
٢٨٤-	هرقل مجنوناً (مسرحية)	يوربيديس	أحمد عثمان
٢٨٥-	رحلة خوجة حسن نظامي الدماوي	حسن نظامي الدماوي	سمير عبد الحميد إبراهيم
٢٨٦-	سياحت نامه إبراهيم بك (ج٢)	زين العابدين المراغي	محمود علاوي
٢٨٧-	الثقافة والعلة والنظام العالمي	أنثوني كنج	محمد يحيى وآخرون
٢٨٨-	الفن الروائي	ديفيد لودج	ماهر البيطوطي
٢٨٩-	ديوان منوچهری الدماواني	أبو نجم أحمد بن قوص	محمد نور الدين عبد المنعم
٢٩٠-	علم اللغة والترجمة	جورج مونان	أحمد زكريا إبراهيم
٢٩١-	تاريخ المسرح الإسباني في القرن العشرين (ج١)	فرانشيسكو رويس رامون	السيد عبد الظاهر
٢٩٢-	تاريخ المسرح الإسباني في القرن العشرين (ج٢)	فرانشيسكو رويس رامون	السيد عبد الظاهر
٢٩٣-	مقدمة للأدب العربي	روجر آلن	مجدى توفيق وآخرون
٢٩٤-	فن الشعر	بوالو	رجاء ياقوت
٢٩٥-	سلطان الأسطورة	جوزيف كامبل وبيل موريز	بدر النيب
٢٩٦-	مكبث (مسرحية)	وليم شكسبير	محمد مصطفى بنوي
٢٩٧-	فن النحو بين اليونانية والسريانية	ديونيسيوس ثراكس ويوسف الأهوازي	ماجدة محمد أنور
٢٩٨-	مأساة العبيد وقصص أخرى	نخبة	مصطفى حجازي السيد
٢٩٩-	ثورة في التكنولوجيا الحيوية	جين ماركس	هاشم أحمد محمد
٣٠٠-	أسطورة هيرميس في الأدب الإنجليزي والفرنسي (ج١)	لويس عوض	جمال الجزيري وبهاء جامن وإيزابيل كمال
٣٠١-	أسطورة هيرميس في الأدب الإنجليزي والفرنسي (ج٢)	لويس عوض	جمال الجزيري و محمد الجندي
٣٠٢-	أقدم لك: فنجنشتين	جون هيتون وجودي جروفرز	إمام عبد الفتاح إمام

٢٠٣-	أقدم لك: بوذا	جين هوب ويورن فان لون	إمام عبد الفتاح إمام
٢٠٤-	أقدم لك: ماركس	ريوس	إمام عبد الفتاح إمام
٢٠٥-	الجلد (رواية)	كروزيو مالابارته	صلاح عبد الصبور
٢٠٦-	الحماسة: النقد الكانطي للتاريخ	جان فرانسوا ليونار	نبيل سعد
٢٠٧-	أقدم لك: الشعور	ديفيد بابينو وهوارد سلتينا	محمود مكي
٢٠٨-	أقدم لك: علم الوراثة	ستيف جونز ويورين فان لو	ممدوح عبد المنعم
٢٠٩-	أقدم لك: الذهن والمخ	أنجوس جيلاتي وأوسكار زاريت	جمال الجزيري
٢١٠-	أقدم لك: يونج	ماجي هايد ومايكل ماكجنس	محيي الدين مزيد
٢١١-	مقال في المنهج الفلسفي	ر.ج كوانجويد	فاطمة إسماعيل
٢١٢-	روح الشعب الأسود	وليم ديويوس	أسعد حليم
٢١٣-	أمثال فلسطينية (شعر)	خايبير بيان	محمد عبدالله الجعدي
٢١٤-	مارسيل نوشاب: الفن كعدم	جانيس مينيك	هويدا السباعي
٢١٥-	جرامشي في العالم العربي	ميشيل بروتينزو والطاهر لبيب	كاميليا صبحي
٢١٦-	محاكمة سقراط	أي. ف. ستون	نسيم مجلى
٢١٧-	بلا غد	س. شير لايموقا- س. زنيكين	أشرف الصباغ
٢١٨-	الأدب الروسي في السنوات العشر الأخيرة	مجموعة من المؤلفين	أشرف الصباغ
٢١٩-	صور دريدا	جايتري اسيفاك وكريستوفر نوريس	حسام نايل
٢٢٠-	لمعة السراج لحضرة التاج	مؤلف مجهول	محمد علاء الدين منصور
٢٢١-	تاريخ إسبانيا الإسلامية (مج. ٢، ج١)	ليفى بروفنسال	بإشراف: صلاح فضل
٢٢٢-	وجهات نظر حديثة في تاريخ الفن الغربي	نيليو يوجين كليتيارد	خالد مقلح حمزة
٢٢٣-	فن الساتورا	تراث يوناني قديم	هانم محمد فوزي
٢٢٤-	اللعب بالنار (رواية)	أشرف أسدى	محمود علاوى
٢٢٥-	عالم الآثار (رواية)	فيليب بوسان	كرستين يوسف
٢٢٦-	المعرفة والمصلحة	يورجين هابرماس	حسن صقر
٢٢٧-	مختارات شعرية مترجمة (ج١)	نخبة	توفيق على منصور
٢٢٨-	يوسف وزليخا (شعر)	نور الدين عبد الرحمن الجامى	عبد العزيز بقوش
٢٢٩-	رسائل عيد الميلاد (شعر)	تد هيوز	محمد عيد إبراهيم
٢٣٠-	كل شيء عن التمثيل الصامت	مارفن شبرد	سامى صلاح
٢٣١-	عندما جاء السريدين وقصص أخرى	ستيفن جراى	سامية دياب
٢٣٢-	شهر العسل وقصص أخرى	نخبة	على إبراهيم منوفى
٢٣٣-	الإسلام في بريطانيا من ١٥٥٨-١٦٨٥	نبيل مطر	بكر عباس
٢٣٤-	لقطات من المستقبل	آرثر كلارك	مصطفى إبراهيم فهمى
٢٣٥-	عصر الشك: دراسات عن الرواية	ناتالى ساروت	فتحي العشري
٢٣٦-	متون الأهرام	نصوص مصرية قديمة	حسن صابر
٢٣٧-	فلسفة الولاء	جوزايا رويس	أحمد الأنصارى
٢٣٨-	نظرات حائرة وقصص أخرى	نخبة	جلال الحفناوى
٢٣٩-	تاريخ الأدب في إيران (ج٢)	إدوارد براون	محمد علاء الدين منصور
٢٤٠-	اضطراب في الشرق الأوسط	بيرش بيردوجلو	فخرى لبيب

- ٣٤١- قصائد من رلكه (شعر) رايتز ماريا رلكه
٣٤٢- سلمان وأيسال (شعر) نور الدين عبدالرحمن الجامي
٣٤٣- العالم البرجوازي الزائل (رواية) نائين جورديمر
٣٤٤- الموت في الشمس (رواية) بيتر بالانجيرو
٣٤٥- الركن خلف الزمان (شعر) بونه ندائي
٣٤٦- سحر مصر رشاد رشدي
٣٤٧- الصبية الطاشون (رواية) جان كوكتو
٣٤٨- المتصورة الأولى في الأدب التركي (ج١) محمد فؤاد كوبريلي
٣٤٩- دليل القارئ إلى الثقافة الجادة آرثر والدهورن وآخرون
٣٥٠- بانوراما الحياة السياحية مجموعة من المؤلفين
٣٥١- مبادئ المنطق جوزايا رويس
٣٥٢- قصائد من كفافيس قسطنطين كفافيس
٣٥٣- الفن الإسلامي في الأسفل: الزخرفة الهندسية باسيليو يابون مالدونادو
٣٥٤- الفن الإسلامي في الأسفل: الزخرفة النباتية باسيليو يابون مالدونادو
٣٥٥- التيارات السياسية في إيران المعاصرة حجت مرتجي
٣٥٦- الميراث المر بول سالم
٣٥٧- متون هرمس تيموثي فريك وبيتر غاندي
٣٥٨- أمثال الهوسا العامة نخبة
٣٥٩- محاربة بارمنديس أفلاطون
٣٦٠- أنثروبولوجيا اللغة أندريه جاكوب ونويلا باركان
٣٦١- التصحر: التهديد والمواجهة ألان جرينجر
٣٦٢- تلميذ بابنبرج (رواية) هاينرش شبورل
٣٦٣- حركات التحرير الأفريقية ريتشارد جيبسون
٣٦٤- حادثة شكسبير إسماعيل سراج الدين
٣٦٥- سام باريس (شعر) شارل بودلير
٣٦٦- نساء يركضن مع الذئاب كلاريسا بنكولا
٣٦٧- القلم الجريء مجموعة من المؤلفين
٣٦٨- المصطلح السردى: معجم مصطلحات جيرالد برنس
٣٦٩- المرأة في أدب نجيب محفوظ فوزية العشماوى
٣٧٠- الفن والحياة في مصر الفرعونية كليلا لويت
٣٧١- المتصورة الأولى في الأدب التركي (ج٢) محمد فؤاد كوبريلي
٣٧٢- عاش الشباب (رواية) وانغ مينغ
٣٧٣- كيف تعد رسالة دكتوراه أوميرتو إيكو
٣٧٤- اليوم السادس (رواية) أندريه شديد
٣٧٥- الخلود (رواية) ميلان كونديرا
٣٧٦- الغضب وأحلام السنين (مسرحيات) جان أنوى وآخرون
٣٧٧- تاريخ الأدب في إيران (ج٤) إدوارد براون
٣٧٨- المسافر (شعر) محمد إقبال
- حسن حلمي
عبد العزيز بقوش
سمير عبد ربه
سمير عبد ربه
يوسف عبد الفتاح فرج
جمال الجزيري
بكر الحلو
عبدالله أحمد إبراهيم
أحمد عمر شاهين
عطية شحاتة
أحمد الانصاري
نعيم عطية
على إبراهيم منوفي
على إبراهيم منوفي
محمود علوي
بدر الرفاعي
عمر الفاروق عمر
مصطفى حجازي السيد
حبيب الشاروني
ليلى الشرييني
عاطف معتمد وأمال شاور
سيد أحمد فتح الله
صبري محمد حسن
نجله أبو عجاج
محمد أحمد حمد
مصطفى محمود محمد
البراق عبدالهادي رضا
عابد خزندار
فوزية العشماوى
فاطمة عبدالله محمود
عبدالله أحمد إبراهيم
وحيد السعيد عبدالحميد
على إبراهيم منوفي
حمادة إبراهيم
خالد أبو اليزيد
إدوار الخراط
محمد علاء الدين منصور
يوسف عبدالفتاح فرج

جمال عبدالرحمن	ستيل باث	٢٧٩- ملك في الحديقة (رواية)
شيرين عبدالسلام	جونتو جراس	٢٨٠- حديث عن الخسارة
رانيا إبراهيم يوسف	ر. ل. تراسك	٢٨١- أساميات اللغة
أحمد محمد نادي	بهاء الدين محمد إسفنديار	٢٨٢- تاريخ طبرستان
سمير عبدالحميد إبراهيم	محمد إقبال	٢٨٣- هدية الحجاز (شعر)
إيزابيل كمال	سوزان إنجيل	٢٨٤- القصص التي يحكيها الأطفال
يوسف عبدالفتاح فرج	محمد علي بهزاداد	٢٨٥- مشترى العشق (رواية)
ريهام حسين إبراهيم	جانيت تود	٢٨٦- دفاعاً عن التاريخ الأدبي النسوي
بهاء جاهين	جون دن	٢٨٧- أغنيات وسوناتات (شعر)
محمد علاء الدين منصور	سعدى الشيرازي	٢٨٨- مواظ سعدى الشيرازي (شعر)
سمير عبدالحميد إبراهيم	نخبة	٢٨٩- تفاهم وقصص أخرى
عثمان مصطفى عثمان	إم. في. روبرتس	٢٩٠- الأرشيفات والمدن الكبرى
منى الدروبي	مايف بينشى	٢٩١- الحافلة اليلكية (رواية)
عبداللطيف عبدالعليم	فرناندو دي لاجرانجا	٢٩٢- مقامات ورسائل أندلسية
زينب محمود الخضيرى	ندوة لويس ماسينيون	٢٩٣- في قلب الشرق
هاشم أحمد محمد	بول ديفيز	٢٩٤- القوى الأربع الأساسية في الكون
سليم عبد الأمير حمدان	إسماعيل فصيح	٢٩٥- لام سياوش (رواية)
محمود علوى	تقى تجارى راد	٢٩٦- السافاك
إمام عبدالفتاح إمام	لورانس جين وكيتى شين	٢٩٧- أقدم لك: نيتشه
إمام عبدالفتاح إمام	فيليب تودى وهوارد ريد	٢٩٨- أقدم لك: سارتر
إمام عبدالفتاح إمام	ديفيد ميروفتش وأئن كوركس	٢٩٩- أقدم لك: كامى
باهر الجوهري	ميشائيل إنده	٤٠٠- مومو (رواية)
ممدوح عبد المنعم	زياد بن ساردر وأخرون	٤٠١- أقدم لك: علم الرياضيات
ممدوح عبدالمنعم	ج. ب. ماك إيفوى وأوسكار زاريت	٤٠٢- أقدم لك: ستيفن هوكينج
عماد حسن بكر	تومور شتورم وجوتفرد كولر	٤٠٣- ربة المطر والملابس تصنع الناس (روايتان)
ظبية خميس	ديفيد إبرام	٤٠٤- تعويذة الحسى
حمادة إبراهيم	أندريه جيد	٤٠٥- إيزابيل (رواية)
جمال عبد الرحمن	مانويلا مانتاناريس	٤٠٦- المستعربون الإسبان في القرن ١٩
طلعت شاهين	مجموعة من المؤلفين	٤٠٧- الأدب الإسباني المعاصر بأقلام كتابه
عنان الشهاوى	جوان فونشركنج	٤٠٨- معجم تاريخ مصر
إلهامى عمارة	برتراند راسل	٤٠٩- انتصار السعادة
الزواوى بغودة	كارل يوبر	٤١٠- خلاصة القرن
أحمد مستجير	جيتيفر أكرمان	٤١١- همس من الماضي
بإشراف: صلاح فضل	ليفي بروفنسال	٤١٢- تاريخ إسبانيا الإسلامية (مج. ٢، ج. ٢)
محمد البخارى	ناظم حكمت	٤١٣- أغنيات المنفى (شعر)
أمل الصبان	باسكال كازانوفيا	٤١٤- الجمهورية العالية للأدب
أحمد كامل عبدالرحيم	فريدريش بورينمات	٤١٥- صورة كوكب (مسرحية)
محمد مصطفى بدوى	أ. أ. رتشاردز	٤١٦- مبادئ النقد الأدبي والعلم والشعر

- ٤١٧- تاريخ النقد الأدبي الحديث (ج٢) رينيه ويليك مجاهد عبد المنعم مجاهد
- ٤١٨- سياسات الزهر الملكة في مصر الشامية جين هاثواي عبد الرحمن الشيخ
- ٤١٩- العصر الذهبي للإسكندرية جون مارلو نسيم مجلى
- ٤٢٠- مكرو ميجاس (قصة فلسفية) فواتير الطيب بن رجب
- ٤٢١- الولاء والقيادة في المجتمع الإسلامي الأول روى مقحدة أشرف كيلانى
- ٤٢٢- رحلة لاستكشاف أفريقيا (ج١) ثلاثة من الرحالة عبدالله عبدالرازق إبراهيم
- ٤٢٣- إسرارات الرجل الطيف نخبة وحيد النقاش
- ٤٢٤- لوائح الحق ولوائح المشق (شعر) نور الدين عبدالرحمن الجامى محمد علاء الدين منصور
- ٤٢٥- من طاروس إلى قرع محمود طلوعى محمود علوى
- ٤٢٦- الخفافيش وقمصن أخرى نخبة محمد علاء الدين منصور وعبد الحفيظ يعقوب
- ٤٢٧- بانديراس الطاغية (رواية) باى إنكلان ثريا شلبى
- ٤٢٨- الخزنة الخفية محمد هوتك بن داور خان محمد أمان صافى
- ٤٢٩- أقدم لك: هيجل ليود سبنسر وأندرجى كروز إمام عبدالفتاح إمام
- ٤٣٠- أقدم لك: كانط كروستوفر وانت وأندرجى كليوفسكى إمام عبدالفتاح إمام
- ٤٣١- أقدم لك: فوكر كريس هوروكس وزودان جفتيك إمام عبدالفتاح إمام
- ٤٣٢- أقدم لك: ماكياثلى باتريك كبرى وأوسكار زاريت إمام عبدالفتاح إمام
- ٤٣٣- أقدم لك: جويس ديفيد نوريس وكارل فلتن حمدي الجابرى
- ٤٣٤- أقدم لك: الرومانسية مونيكان هيث وجودى بورهام عصام حجازى
- ٤٣٥- توجهات ما بعد الحداثة نيكولاس زيريج ناجى رشوان
- ٤٣٦- تاريخ الفلسفة (مج١) فردريك كويلستون إمام عبدالفتاح إمام
- ٤٣٧- رحلة هندي في بلاد الشرق العربى شبلى النعمانى جلال الحفناوى
- ٤٣٨- بطلات وضحايا إيمان ضياء الدين بييرس عايدة سيف الدولة
- ٤٣٩- موت المراهبى (رواية) صدر الدين عيسى محمد علاء الدين منصور وعبد الحفيظ يعقوب
- ٤٤٠- قواعد اللهجات العربية الحديثة كوستن بروسناد محمد طارق الشرقاوى
- ٤٤١- رب الأشياء الصغيرة (رواية) أويونداى روى فخرى لبيب
- ٤٤٢- حثشبسوت: المرأة الفرعونية فوزية أسعد ماهر جويجاتى
- ٤٤٣- الله العربية: تاريخها ومستوانها ونقيرها كيس فرستينج محمد طارق الشرقاوى
- ٤٤٤- أمريكا اللاتينية: الثقافات القديمة لاويرت سيجورنه صالح علمانى
- ٤٤٥- حول وزن الشعر پرويز نائل خاتلى محمد محمد بونس
- ٤٤٦- التحالف الأسود ألكسندر كوكبين وجيفرى سانت كلير أحمد محمود
- ٤٤٧- أقدم لك: نظرية الكم ج. پ. ماك إيفوى وأوسكار زاريت مدوح عبدالمنعم
- ٤٤٨- أقدم لك: علم نفس التطور ديلان إيفانز وأوسكار زاريت مدوح عبدالمنعم
- ٤٤٩- أقدم لك: الحركة النسوية نخبة جمال الجزيرى
- ٤٥٠- أقدم لك: ما بعد الحركة النسوية صوفيا فوكا وريبيكا رايت جمال الجزيرى
- ٤٥١- أقدم لك: الفلسفة الشرقية ريتشارد أوزيرون ويون فان لون إمام عبد الفتاح إمام
- ٤٥٢- أقدم لك: لينين والثورة الروسية ريتشارد إيجينانزى وأوسكار زاريت محبى الدين مزيد
- ٤٥٣- القاهرة: إقامة مدينة حديثة جان لوك أرنو حليم طوسون وقواد الدمان
- ٤٥٤- خمسون عاماً من السينما الفرنسية رينيه بريدال سوزان خليل

٤٥٥-	تاريخ الفلسفة الحديثة (مج ٥)	فريدريك كويلستون	محمود سيد أحمد
٤٥٦-	لا تنسنى (رواية)	مريم جعفرى	هويدا عزت محمد
٤٥٧-	النساء فى الفكر السياسى الغربى	سوزان مولر أوكين	إمام عبدالفتاح إمام
٤٥٨-	المورييسكيون الأندلسيون	مرثيديس غارثيا أرينال	جمال عبد الرحمن
٤٥٩-	نحو مفهوم لاقتصاديات الموارد الطبيعية	توم تيتنبرج	جلال البنا
٤٦٠-	أقدم لك: الفاشية والنازية	ستوارت هود وليتزا جانستز	إمام عبدالفتاح إمام
٤٦١-	أقدم لك: لكان	داريان ليدر وجودى جروفز	إمام عبدالفتاح إمام
٤٦٢-	له حسين من الأزمهر إلى السوريين	عبدالرشيد الصادق محمودى	عبدالرشيد الصادق محمودى
٤٦٣-	الدولة المارقة	ويليام بلوم	كمال السيد
٤٦٤-	ديمقراطية للقلّة	مايكل بارتنى	حصة إبراهيم المنيف
٤٦٥-	قصص اليهود	لويس جنزبيرج	جمال الرفاعى
٤٦٦-	حكايات حب ويطولات فرعونية	فيولن فانويك	فاطمة عبد الله
٤٦٧-	التفكير السياسى والنظرة السياسية	ستيفن ديلى	ربيع وهبة
٤٦٨-	روح الفلسفة الحديثة	جوزايا رويس	أحمد الأنصارى
٤٦٩-	جلال الملوك	نصوص حبشية قديمة	مجدى عبدالرازق
٤٧٠-	الأراضى والجودة البيئية	جارى م. بيرنيسكى وآخرون	محمد السيد الننة
٤٧١-	رحلة لاستكشاف أفريقيا (ج-٢)	ثلاثة من الرحالة	عبد الله عبد الرازق إبراهيم
٤٧٢-	دون كيخوتى (القسم الأول)	ميجيل دى ثريانتس سابيدرا	سليمان العطار
٤٧٣-	دون كيخوتى (القسم الثانى)	ميجيل دى ثريانتس سابيدرا	سليمان العطار
٤٧٤-	الأدب والنسوية	يام موريس	سهام عبدالسلام
٤٧٥-	صوت مصر: أم كلثوم	قرجينا دانييلسون	عادل هلال عنانى
٤٧٦-	أرض الحباب بعيدة: بيرم التونسي	ماريلين بوث	سحر توفيق
٤٧٧-	تاريخ الصين منذ ما قبل التاريخ حتى القرن العشرين	هيلدا هوخام	أشرف كيلانى
٤٧٨-	الصين والولايات المتحدة	ليوشيه شنج و لى شى تونج	عبد العزيز حمدى
٤٧٩-	المقهسى (مسرحية)	لاو شه	عبد العزيز حمدى
٤٨٠-	تسائى ون جى (مسرحية)	كو مو روا	عبد العزيز حمدى
٤٨١-	بردة النبى	روى مقحدة	رضوان السيد
٤٨٢-	موسوعة الأساطير والرموز الفرعونية	روبير جاك تيبو	فاطمة عبد الله
٤٨٣-	النسوية وما بعد النسوية	سارة جامبل	أحمد الشامى
٤٨٤-	جماليتى التلقى	هانسن رويبرت ياوس	رشيد بنحدو
٤٨٥-	التوبة (رواية)	نذير أحمد الدهلوى	سمير عبدالحميد إبراهيم
٤٨٦-	الذاكرة الحضارية	يان أسمن	عبدالعليم عبدالغنى رجب
٤٨٧-	الرحلة الهندية إلى الجزيرة العربية	رفيع الدين المراد أبابى	سمير عبدالحميد إبراهيم
٤٨٨-	الحب الذى كان وقصائد أخرى	نخبة	سمير عبدالحميد إبراهيم
٤٨٩-	هُسْرُل: الفلسفة علماً بقيقاً	إدموند هُسرُل	محمود رجب
٤٩٠-	أسماء البقاء	محمد قادرى	عبد الوهاب علوب
٤٩١-	نصوص قصصية من روائع الأدب الأترقى	نخبة	سمير عيد ربه
٤٩٢-	محمد على مؤسس مصر الحديثة	جى فارجيت	محمد رفعت عواد

- ٤٩٣- خطابات إلى طالب الصوتيات هارولد بالمر
٤٩٤- كتاب الموتى: الخروج في النهار نصوص مصرية قديمة
٤٩٥- اللوى إبنوارد تيفان
٤٩٦- الحكم والسياسة في أفريقيا (ج١) إكواندو بانولى
٤٩٧- العلمانية والنوع والنوالة في الشرق الأوسط نادية العلى
٤٩٨- النساء والنوع في الشرق الأوسط جوديث تاكر ومارجريت مريونز
٤٩٩- تقاطعات: الأمة والمجتمع والنوع مجموعة من المؤلفين
٥٠٠- في طوفاني: دراسة في السيرة الذاتية العربية تيتز روكى
٥٠١- تاريخ النساء في الغرب (ج١) آرثر جولد هامر
٥٠٢- أصوات بديلة مجموعة من المؤلفين
٥٠٣- مختارات من الشعر الفارسي الحديث نخبة من الشعراء
٥٠٤- كتابات أساسية (ج١) مارتن هاينجر
٥٠٥- كتابات أساسية (ج٢) مارتن هاينجر
٥٠٦- ربما كان قديساً (رواية) أن تيلر
٥٠٧- سيدة الماضي الجميل (مسرحية) بيتر شيفر
٥٠٨- المولوية بعد جلال الدين الرومى عبدالباقى جليبنارلى
٥٠٩- الفكر والإحسان في عصر سلاطين المماليك آدم صبرة
٥١٠- الأرملة الماكرة (مسرحية) كارلو جولونى
٥١١- كوكب مرقع (رواية) أن تيلر
٥١٢- كتابة النقد السينمائى تيموثى كوريغان
٥١٣- العلم الجسور تيد أنتون
٥١٤- مدخل إلى النظرية الأدبية جوتثان كولر
٥١٥- من التقليد إلى ما بعد الحدائة فدوى مالطى بوجلاس
٥١٦- إرادة الإنسان في علاج الإدمان أرنولد واشنطن ونونا باوندى
٥١٧- نقش على الماء وقصص أخرى نخبة
٥١٨- استكشاف الأرض والكون إسحق عظيموف
٥١٩- محاضرات في المثالية الحديثة جوزايا رويس
٥٢٠- الوبع الفرنسي يصر من العلم إلى المشروع أحمد يوسف
٥٢١- قاموس تراجم مصر الحديثة آرثر جولد سميث
٥٢٢- إسبانيا في تاريخها أميركو كاسترو
٥٢٣- الفن الطليطلى الإسلامى والمحدث باسيليو بابون مالدونادو
٥٢٤- الملك لير (مسرحية) وليم شكسبير
٥٢٥- موسم صيد في بيروت وقصص أخرى دنيس جونسون
٥٢٦- أقدم لك: السياسة البيئية ستيفن كروول ووليم رانكين
٥٢٧- أقدم لك: كافكا ديفيد زين ميروفتس وروبرت كرمب
٥٢٨- أقدم لك: تروتسكى والماركسية طارق على وقل إيفانز
٥٢٩- بدائع العلامة إقبال في شعره الأردى محمد إقبال
٥٣٠- مدخل عام إلى فهم النظريات التراثية رينيه جينو
- محمد صالح الضالع
شريف الصيفى
حسن عبد ربه المصرى
مجموعة من المترجمين
مصطفى رياض
أحمد على بنوى
فيصل بن خضراء
طلعت الشايب
سحر فراج
هالة كمال
محمد نور الدين عبدالمنعم
إسماعيل المصدق
إسماعيل المصدق
عبد الحميد فهمى الجمال
شوقى فهمى
عبدالله أحمد إبراهيم
قاسم عبده قاسم
عبدالرازق عيد
عبد الحميد فهمى الجمال
جمال عبد الناصر
مصطفى إبراهيم فهمى
مصطفى بيومى عبد السلام
فدوى مالطى بوجلاس
صبرى محمد حسن
سمير عبد الحميد إبراهيم
هاشم أحمد محمد
أحمد الأنصارى
أمل الصبان
عبدالوهاب بكر
على إبراهيم منوفى
على إبراهيم منوفى
محمد مصطفى بدوى
نادية رفعت
محيى الدين مزيد
جمال الجزيرى
جمال الجزيرى
حازم محفوظ
عمر الفاروق عمر

٥٢١-	ما الذي حدث في «حَدَث» ١١ سبتمبر؟	چاك دريدا	صفاء فتحي
٥٢٢-	المغامر والمستشرق	هنري لورنس	بشير السباعي
٥٢٣-	تعلم اللغة الثانية	سوزان جاس	محمد طارق الشراوي
٥٢٤-	الإسلاميون الجزائريون	سيفرين لبا	حمادة إبراهيم
٥٢٥-	مخزن الأسرار (شعر)	نظامي الكنجوي	عبدالعزیز يقوش
٥٢٦-	الثقافات وقيم التقدم	صمويل منتنجتون وبرانيس هارينزون	شوقي جلال
٥٢٧-	للحب والحرية (شعر)	نخبة	عبدالقادر مكارى
٥٢٨-	النفس والأخر في قصص يوسف الشاروني	كيت دانيلز	محمد الحديدي
٥٢٩-	خمس مسرحيات قصيرة	كاريل تششرشل	محسن مصيلحي
٥٣٠-	توجهات بريطانية - شرقية	السير رونالد ستورس	رووف عباس
٥٣١-	هي تخيل وهلاس أخرى	خوان خوسيه مياس	مرودة رزق
٥٣٢-	قصص مختارة من الأدب اليوناني العتيق	نخبة	نعيم عطية
٥٣٣-	أقدم لك: السياسة الأمريكية	باتريك بروجان وكريس جرات	وفاء عبدالقادر
٥٣٤-	أقدم لك: ميلاني كلاين	روبرت هنشل وآخرون	حمدي الجابري
٥٣٥-	يا له من سباق محوم	فرانسيس كريك	عزت عامر
٥٣٦-	ريموس	ت. ب. واپزمان	توفيق على منصور
٥٣٧-	أقدم لك: يارت	فيليب تودي وأن كورس	جمال الجزيري
٥٣٨-	أقدم لك: علم الاجتماع	ريتشارد أوزيرين ويون فان لون	حمدي الجابري
٥٣٩-	أقدم لك: علم العلامات	بول كويلي وليتا جانز	جمال الجزيري
٥٤٠-	أقدم لك: شكسبير	نيك جروم وييرد	حمدي الجابري
٥٤١-	الموسيقى والعولة	سايمون مائدي	سمحة الخولي
٥٤٢-	قصص مثالية	ميجيل دي ثريانتس	على عبد الرحمن البمبي
٥٤٣-	ممثل للشعر الفرنسي العتيق والمعاصر	دانيال لوفرس	رجاء ياقوت
٥٤٤-	مصر في عهد محمد علي	عفاف لطفى السيد مارسود	عبدالسميع عمر زين الدين
٥٤٥-	الإستراتيجية الأمريكية للثمن العادي والمشرين	أناتولي أوتكين	أنور محمد إبراهيم ومحمد نصرالدين الجبالي
٥٤٦-	أقدم لك: جان بودريار	كريس هوروكس وزوران جيفتكت	حمدي الجابري
٥٤٧-	أقدم لك: الماركيز دي ساد	ستوارت هود وجراهام كرولي	إمام عبدالفتاح إمام
٥٤٨-	أقدم لك: الدراسات الثقافية	زويجين سارداريويرون فان لون	إمام عبدالفتاح إمام
٥٤٩-	الماس الزائف (رواية)	تشا تشاجي	عبدالحى أحمد سالم
٥٥٠-	صلصلة الجرس (شعر)	محمد إقبال	جلال السعيد الحفناوى
٥٥١-	جناح جبريل (شعر)	محمد إقبال	جلال السعيد الحفناوى
٥٥٢-	بلايين وبلاتين	كارل ساجان	عزت عامر
٥٥٣-	ورود الخريف (مسرحية)	خاثيرتو بينابيتتى	صبرى محمد التهامي
٥٥٤-	عش الغريب (مسرحية)	خاثيرتو بينابيتتى	صبرى محمد التهامي
٥٥٥-	الشرق الأوسط المعاصر	دييورا ج. جيونر	أحمد عبدالحميد أحمد
٥٥٦-	تاريخ أوروبا في العصور الوسطى	موريس بيشوب	على السيد على
٥٥٧-	الوطن المنقصب	مايكل رايس	إبراهيم سلامة إبراهيم
٥٥٨-	الأصول في الرواية	عبد السلام حيدر	عبد السلام حيدر

٥٦٩-	موقع الثقافة	هومي بابا	ثائر ديب
٥٧٠-	نول الخليج الفارسي	سير رويرت هاي	يوسف الشاروني
٥٧١-	تاريخ النقد الإسياني المعاصر	إيميليا دي ثوليتا	السيد عبد الظاهر
٥٧٢-	الطب في زمن الفراعنة	برونو أليوا	كمال السيد
٥٧٣-	أقدم لك: فرويد	ريتشارد ايجنانتس وأسكار زارتي	جمال الجزيري
٥٧٤-	مصر القديمة في عيون الإيرانيين	حسن بيرنيا	علاء الدين السباعي
٥٧٥-	الاقتصاد السياسي للعولة	نجير روجز	أحمد محمود
٥٧٦-	فكر ثريانتس	أمريكو كاسترو	ناهد العشري محمد
٥٧٧-	مغامرات بينوكيو	كارلو كواودي	محمد قدرى عمارة
٥٧٨-	الجماليات عند كيتس ومنت	أيومي ميزوكوشي	محمد إبراهيم ومصام عبد الرزق
٥٧٩-	أقدم لك: تشومسكي	جون ماهر وچودي جرونز	محبي الدين مزيد
٥٨٠-	دائرة المعارف الدولية (مج ١)	جون فيزد ويول سترجز	بإشراف: محمد فتحي عبد الهادي
٥٨١-	الحمقى يموتون (رواية)	ماريو بونذ	سليم عبد الأمير حمدان
٥٨٢-	مرايا على الذات (رواية)	هوشنك كلشيري	سليم عبد الأمير حمدان
٥٨٣-	الجيران (رواية)	أحمد محمود	سليم عبد الأمير حمدان
٥٨٤-	سفر (رواية)	محمود نولت آبادي	سليم عبد الأمير حمدان
٥٨٥-	الأمير احتجاج (رواية)	هوشنك كلشيري	سليم عبد الأمير حمدان
٥٨٦-	السينما العربية والأفريقية	ليزيث مالمكوس وروي أرمز	سهام عبد السلام
٥٨٧-	تاريخ تطور الفكر الصيني	مجموعة من المؤلفين	عبد العزيز حمدي
٥٨٨-	أمنحوتب الثالث	أنيس كابرول	ماهر جويجاتي
٥٨٩-	تمبكت العجبية (رواية)	فيلكس دييوا	عبدالله عبدالرازق إبراهيم
٥٩٠-	أساطير من المبروتات الشعبية الفننية	نخبة	محمود مهدي عبدالله
٥٩١-	الشاعر والفكر	هوراتيوس	علي عبدالنواب علي وصلاح رمضان السيد
٥٩٢-	الثورة المصرية (ج ١)	محمد صبري السوربوني	مجدى عبدالحافظ وعلى كورخان
٥٩٣-	قصائد ساحرة	بول فاليري	بكر الحلو
٥٩٤-	القلب السمين (قصة أطفال)	سوزانا تامارو	أمانى فوزي
٥٩٥-	الحكم والسياسة في أفريقيا (ج ٢)	إكوانو بانولي	مجموعة من المترجمين
٥٩٦-	الصحة العقلية في العالم	روبرت ديجارليه وآخرون	إيهاب عبد الرحيم محمد
٥٩٧-	مسلمو غرناطة	خوايو كاروياروخا	جمال عبدالرحمن
٥٩٨-	مصر وكنعان وإسرائيل	دونالد ريدفورد	بيومي على قنديل
٥٩٩-	فلسفة الشرق	هرداد مهريز	محمود علاوي
٦٠٠-	الإسلام في التاريخ	يرنارد لويس	مدحت طه
٦٠١-	النسوية والمواطنة	ريان فوت	أمين بكر وسمر الشيشكلي
٦٠٢-	ليوتار: نحو فلسفة ما بعد حداثة	چيمس وليامز	إيمان عبدالعزيز
٦٠٣-	النقد الثقافي	أرثر أيزنبرجر	وفاء إبراهيم ورمضان بسطاويسي
٦٠٤-	الكوارث الطبيعية (مج ١)	باتريك ل. أبوت	توفيق علي منصور
٦٠٥-	مخاطر كوكبنا المضطرب	إرنست زيبورسكي (المصغير)	مصطفى إبراهيم فهمي
٦٠٦-	قصة البردي اليوناني في مصر	ريتشارد هاريس	محمود إبراهيم السعدني

٦٠٧-	قلب الجزيرة العربية (ج١)	هارى سينت فيلبى	صبرى محمد حسن
٦٠٨-	قلب الجزيرة العربية (ج٢)	هارى سينت فيلبى	صبرى محمد حسن
٦٠٩-	الانتخاب الثقافى	أجنر فوج	شوقى جلال
٦١٠-	العمارة المدججة	رفائيل لويث جوشمان	على إبراهيم منوفى
٦١١-	الفن والأيدولوجية	تيرى إيجلتون	فخرى صالح
٦١٢-	رسالة النفسية	فضل الله بن حامد الحسينى	محمد محمد يونس
٦١٣-	السياحة والسياسة	كونان مايكل هول	محمد فريد حجاب
٦١٤-	بيت الأقصر الكبير (رواية)	فوزية أسعد	منى قطان
٦١٥-	مرض الأحداث التى رامت فى بغداد من ١١٩٧ إلى ١١٩٩	أليس بسيرينى	محمد رفعت عواد
٦١٦-	أساطير بيضاء	روبرت يانج	أحمد محمود
٦١٧-	الفولكلور والبحر	هوراس بيك	أحمد محمود
٦١٨-	نحو مفهوم لاقتصاديات الصحة	تشارلز فيليبس	جلال البنا
٦١٩-	مفاتيح أورشلیم القدس	ريمون استانبولى	عايدة الباجورى
٦٢٠-	السلام الصليبي	توماس ماستناك	بشير السباعى
٦٢١-	النوبة المعبر الحضارى	وليم ى. آدمز	فؤاد عكدي
٦٢٢-	أشعار من عالم اسمه الصين	أى تشينغ	أمير نبيه وعبدالرحمن حجازى
٦٢٣-	نوابر جحا الإيرانى	سعيد قانعى	يوسف عبدالفتاح
٦٢٤-	أزمة العالم الحديث	رينيه جينو	عمر الفاروق عمر
٦٢٥-	الجرح السرى	جان جينيه	محمد برادة
٦٢٦-	مختارات شعرية مترجمة (ج٢)	نخبة	توفيق على منصور
٦٢٧-	حكايات إيرانية	نخبة	عبدالوهاب علوب
٦٢٨-	أصل الأنواع	تشارلس داروين	مجدى محمود المليجى
٦٢٩-	قرن آخر من الهيمنة الأمريكية	نيقولاى جويات	عزة الخميسى
٦٣٠-	سيرتى الذاتية	أحمد بللو	صبرى محمد حسن
٦٣١-	مختارات من الشعر الأفريقى المعاصر	نخبة	بإشراف: حسن طلب
٦٣٢-	المسلمون واليهود فى مملكة فالنسيا	بولورس برامون	رانيا محمد
٦٣٣-	الحب وفنونه (شعر)	نخبة	حمادة إبراهيم
٦٣٤-	مكتبة الإسكندرية	روى ماكرويد وإسماعيل سراج الدين	مصطفى البهنساوى
٦٣٥-	التثبيت والتكيف فى مصر	جودة عبد الخالق	سمير كريم
٦٣٦-	حج يواندة	جناب شهاب الدين	سامية محمد جلال
٦٣٧-	مصر الخديوية	ف. روبرت هنتر	بدر الرفاعى
٦٣٨-	الديمقراطية والشعر	روبرت بن ودين	فؤاد عبد المطلب
٦٣٩-	فندق الأرق (شعر)	تشارلز سيميك	أحمد شافعى
٦٤٠-	أكسباد	الأميرة أناكومنينا	حسن حبشى
٦٤١-	برتراند رسل (مختارات)	برتراند رسل	محمد قدرى عمارة
٦٤٢-	أقدم لك: داروين والتطور	جوناثان ميلر ويورين فان لون	ممدوح عبد المنعم
٦٤٣-	سفرنامه حجاز (شعر)	عبد الماجد الدرايبادى	سمير عبدالحميد إبراهيم
٦٤٤-	العلوم عند المسلمين	هوارد دختونر	فتح الله الشيخ

٦٤٥-	السياسة الخارجية الأمريكية ومبادئها الداخلية	تشارلز كجلى ويوجين ويتكوف	عبد الوهاب علوب
٦٤٦-	قصة الثورة الإيرانية	سبهر ذبيح	عبد الوهاب علوب
٦٤٧-	رسائل من مصر	جون نيينه	فتحى العشرى
٦٤٨-	بورخيس	بياتريث سارلو	خليل كلفت
٦٤٩-	الخوف وقصص خرافية أخرى	جى دى موياسان	سحر يوسف
٦٥٠-	الدولة والسلطة والسياسة فى الشرق الأوسط	روجر أوين	عبد الوهاب علوب
٦٥١-	ديليسمب الذى لا نعرفه	وثائق قديمة	أمل الصبيان
٦٥٢-	ألها مصر القديمة	كلود ترونكر	حسن نصر الدين
٦٥٣-	مدرسة الطغاة (مسرحية)	إيريش كستتر	سمير جريس
٦٥٤-	أساطير شعبية من أوزبكستان (ج١)	نصوص قديمة	عبد الرحمن الخميسي
٦٥٥-	أساطير والهة	إيزابيل فرانكو	حليم طوسون ومحمود ماهر طه
٦٥٦-	خير الشعب والأرض الحمراء (سرحيان)	ألفونسو ساسترى	ممدوح البستاوى
٦٥٧-	محاكم التفتيش والمويسكيون	مرثيديس غارثيا أرينال	خالد عباس
٦٥٨-	حوارات مع خوان رامون خيمينيث	خوان رامون خيمينيث	صبرى التهامى
٦٥٩-	قصائد من إسبانيا وأمريكا اللاتينية	نخبة	عبد اللطيف عبد الحليم
٦٦٠-	نافذة على أحدث العلوم	ريتشارد فايفيلد	هاشم أحمد محمد
٦٦١-	روائع أندلسية إسلامية	نخبة	صبرى التهامى
٦٦٢-	رحلة إلى الجنور	داسو سالديبار	صبرى التهامى
٦٦٣-	امراة عادية	ليوسيل كليفتون	أحمد شافعى
٦٦٤-	الرجل على الشاشة	ستيفن كوهان ولنا راي هارك	عصام زكريا
٦٦٥-	عوالم أخرى	بول دافيز	هاشم أحمد محمد
٦٦٦-	تطور الصورة الشعرية عند شكسبير	ولفجانج اتش كليمين	جمال عبد الناصر وبهجت الجيار وجمال جاد الرب
٦٦٧-	الأزمة القادمة لعلم الاجتماع الغربى	ألفن جولدثر	على ليلة
٦٦٨-	ثقافات العولة	فريدريك چيمسون وماساو ميروشى	ليلى الجبالى
٦٦٩-	ثلاث مسرحيات	وول شوينكا	نسيم مجلى
٦٧٠-	أشعار جوستاف أنولفو	جوستاف أنولفو بكر	ماهر البطوطى
٦٧١-	قل لى كم مضى على رحيل القطار؟	جيمس بولندوين	على عبد الأمير صالح
٦٧٢-	مفتارات من الشعر الفرنسى للأطفال	نخبة	إيتھال سالم
٦٧٣-	ضرب الكلب (شعر)	محمد إقبال	جلال الحفناوى
٦٧٤-	ديوان الإمام الخمينى	آية الله العظمى الخمينى	محمد علاء الدين منصور
٦٧٥-	أثينا السوداء (ج٢، مج١)	مارتن برنال	بإشراف: محمود إبراهيم السعدنى
٦٧٦-	أثينا السوداء (ج٢، مج٢)	مارتن برنال	بإشراف: محمود إبراهيم السعدنى
٦٧٧-	تاريخ الأدب فى إيران (ج١ ، مج١)	إيوارد جرانفيل براون	أحمد كمال الدين حلمى
٦٧٨-	تاريخ الأدب فى إيران (ج١ ، مج٢)	إيوارد جرانفيل براون	أحمد كمال الدين حلمى
٦٧٩-	مختارات شعرية مترجمة (ج٢)	وليام شكسبير	توفيق على منصور
٦٨٠-	سنوات الطفولة (رواية)	وول شوينكا	سمير عيد ربه
٦٨١-	هل يوجد نص فى هذا القصر؟	ستانلى فش	أحمد الشيمى
٦٨٢-	نجوم حظر التجوال الجديد (رواية)	بن أوكرى	صبرى محمد حسن

صبري محمد حسن	تي. م. ألوكو	سكين واحد لكل رجل (رواية)	٦٨٣-
رزق أحمد بهنسي	أوراثيو كيروج	الأمثال القصصية الكاملة (أنا كنا) (ج١)	٦٨٤-
رزق أحمد بهنسي	أوراثيو كيروج	الأمثال القصصية الكاملة (السمراء) (ج٢)	٦٨٥-
سحر توفيق	ماكسين فونج كنجستون	امرأة محاربة (رواية)	٦٨٦-
ماجدة العناني	قتانة حاج سيد جوادى	محبوبة (رواية)	٦٨٧-
فتح الله الشيخ وأحمد السماحي	فيليب م. دوير وريتشارد أ. موار	الانفجارات الثلاثة العظمى	٦٨٨-
هناء عبد الفتاح	تايوش روجيفيتش	الملف (مسرحية)	٦٨٩-
رمسيس عوض	(مختارات)	محاكم التفتيش في فرنسا	٦٩٠-
رمسيس عوض	(مختارات)	ألبرت أينشتاين: حياته وغرامياته	٦٩١-
حمدي الجابري	ريتشارد أيبجانسي وأوسكار زاريت	أقدم لك: الزوجية	٦٩٢-
جمال الجزيري	حاثيم برشيت وآخرون	أقدم لك: القتل الجماعي (المحرقة)	٦٩٣-
حمدي الجابري	جيف كولينز وبيل ماييلين	أقدم لك: دريدا	٦٩٤-
إمام عبدالفتاح إمام	ديف روينسون وجودي جروف	أقدم لك: رسل	٦٩٥-
إمام عبدالفتاح إمام	ديف روينسون وأوسكار زاريت	أقدم لك: روسو	٦٩٦-
إمام عبدالفتاح إمام	روبرت ولفين وجودي جروفس	أقدم لك: أرسطو	٦٩٧-
إمام عبدالفتاح إمام	ليود سبنسر وأندريجي كروز	أقدم لك: عصر التنوير	٦٩٨-
جمال الجزيري	إيفان وارد وأوسكار زاريت	أقدم لك: التحليل النفسي	٦٩٩-
يسمة عبدالرحمن	ماريو بارجاس يوسا	الكاتب وواقعه	٧٠٠-
منى البرنس	وليم رود فيفيان	الذاكرة والحداثة	٧٠١-
محمود علوي	أحمد وكيليان	الأمثال الفارسية	٧٠٢-
أمين الشواربي	إدوارد جرانفيل براون	تاريخ الأدب في إيران (ج٢)	٧٠٣-
محمد علاء الدين منصور وآخرون	مولانا جلال الدين الرومي	فيه ما فيه	٧٠٤-
عبدالحاميد مذكور	الإمام الغزالي	فضل الأئمة من رسائل حجة الإسلام	٧٠٥-
عزت عامر	جونسون ف. يان	الشفرة البراثية وكتاب التحولات	٧٠٦-
وفاء عبدالقادر	هوارد كاليجل وآخرون	أقدم لك: فالتر بنيامين	٧٠٧-
روفي عباس	دونالد مالكوام ريد	قراءة من؟	٧٠٨-
عادل نجيب بشري	ألفريد أدلر	معنى الحياة	٧٠٩-
دعاء محمد الخطيب	إيان هاتشباي وجوموران - إليس	الأطفال والتكنولوجيا والثقافة	٧١٠-
هناء عبد الفتاح	ميرزا محمد هادي رسوا	مرة التاج	٧١١-
سليمان البستاني	هوميروس	ميراث الترجمة: الإلياذة (ج١)	٧١٢-
سليمان البستاني	هوميروس	ميراث الترجمة: الإلياذة (ج٢)	٧١٣-
حنا صاوه	لامنيه	ميراث الترجمة: حديث القلوب	٧١٤-
نخبة من المترجمين	مجموعة من المؤلفين	جامعة كل المعارف (ج١)	٧١٥-
نخبة من المترجمين	مجموعة من المؤلفين	جامعة كل المعارف (ج٢)	٧١٦-
نخبة من المترجمين	مجموعة من المؤلفين	جامعة كل المعارف (ج٣)	٧١٧-
نخبة من المترجمين	مجموعة من المؤلفين	جامعة كل المعارف (ج٤)	٧١٨-
نخبة من المترجمين	مجموعة من المؤلفين	جامعة كل المعارف (ج٥)	٧١٩-
نخبة من المترجمين	مجموعة من المؤلفين	جامعة كل المعارف (ج٦)	٧٢٠-

مصطفى ليب عبد الفنى	هـ. أ. ولفسون	٧٢١- فلسفة المتكلمين فى الإسلام (مج ١)
الصمصافى أحمد القبطوى	يشار كمال	٧٢٢- الصفيحة وقصص أخرى
أحمد ثابت	إفرايم نيمنى	٧٢٣- تحديات ما بعد الصهيونية
عبدہ الرئيس	بول روينسون	٧٢٤- السار الفرويدي
مى مقلد	جون فينكس	٧٢٥- الاضطراب النفسى
مروة محمد إبراهيم	غييرمو غوثاليس بوستو	٧٢٦- الموريسكيون فى المغرب
وحيد السعيد	باچين	٧٢٧- حلم البحر (رواية)
أميرة جمعة	موريس أليه	٧٢٨- العملة: تدمير العمالة والنمو
هويدا عزت	صادق زيبا كلام	٧٢٩- الثورة الإسلامية فى إيران
عزت عامر	أن جاتى	٧٣٠- حكايات من السهول الأفريقية
محمد قدرى عمارة	مجموعة من المؤلفين	٧٣١- النزوع: الفكر والأشئ بين التميز والاختلاف
سمير جريس	إنجو شولتسه	٧٣٢- قصص بسيطة (رواية)
محمد مصطفى بدوى	وليم شيكسبير	٧٣٣- مأساة عطيل (مسرحية)
أمل الصبان	أحمد يوسف	٧٣٤- يونانيرت فى الشرق الإسلامى
محمود محمد مكى	مايكل كويرسون	٧٣٥- فن السيرة فى العربية
شعبان مكارى	هوارد زن	٧٣٦- التاريخ الشعبى للولايات المتحدة (ج ١)
توفيق على منصور	باتريك ل. أبوت	٧٣٧- الكوارث الطبيعية (مج ٢)
محمد عواد	جيرار دى جورج	٧٣٨- بحث من مصر ما قبل التاريخ إلى القوة الملوكية
محمد عواد	جيرار دى جورج	٧٣٩- بحث من الإمبراطورية النشائية حتى الوتد العاشر
مرفت ياقوت	بارى هندس	٧٤٠- خطابات السلطة
أحمد هيكل	برنارد لويس	٧٤١- الإسلام وأزمة العصر
رزق بهنسى	خوسيه لاكودرا	٧٤٢- أرض حارة
شوقى جلال	روبرت أونجر	٧٤٣- الثقافة: منظور داروينى
سمير عبد الحميد	محمد إقبال	٧٤٤- ديوان الأسرار والرموز (شعر)
محمد أبو زيد	بيك الدنبلى	٧٤٥- المآثر السلطانية
حسن النعيمى	جوزيف أ. شومبيتر	٧٤٦- تاريخ التحليل الاقتصادى (مج ١)
إيمان عبد العزيز	تريفور وايتوك	٧٤٧- الاستمارة فى لغة السينما
سمير كريم	فرانسيس بويل	٧٤٨- تدمير النظام العالمى
باتسى جمال الدين	ل.ج. كالفيه	٧٤٩- إيكلولوجيا لغات العالم
باشراف: أحمد عثمان	هوميروس	٧٥٠- الإلياذة
علاء السباعى	نخبة	٧٥١- الإسراء والمعراج فى تراث الشعر الفارسى
نمر عارورى	جمال قارصلى	٧٥٢- ألمانيا بين عقدة الذنب والخوف
محسن يوسف	إسماعيل سراج الدين وآخرون	٧٥٣- التنمية والقيم
عبد السلام حيدر	أنا مارى شيمل	٧٥٤- الشرق والغرب
على إبراهيم منوفى	أندرو ب. ديبكى	٧٥٥- تاريخ الشعر الإسباني خلال القرن العشرين
خالد محمد عباس	إنريكي خاردييل يونثيلا	٧٥٦- ذات العين الساحرة
أمال الروبى	باتريشيا كرون	٧٥٧- تجارة مكة
عاطف عبدالحميد	بروس روبنز	٧٥٨- الإحساس بالعملة

جلال الحفناوى	مولوى سيد محمد	النثر الأردى	٧٥٩-
السيد الأسود	السيد الأسود	الدين والتصور الشعبى للكون	٧٦٠-
فاطمة ناعوت	فيرجينيا وولف	جيوب مثقلة بالحجارة (رواية)	٧٦١-
عبدالعال صالح	ماريا سوليداد	المسلم عدواً و صديقاً	٧٦٢-
نجوى عمر	أنريكو بيا	الحياة فى مصر	٧٦٣-
حازم محفوظ	غالب الدهلوى	ديوان غالب الدهلوى (شعر غزل)	٧٦٤-
حازم محفوظ	خواجة الدهلوى	ديوان خواجة الدهلوى (شعر تصوف)	٧٦٥-
غازى برو و خليل أحمد خليل	تيرى هنتش	الشرق المتخيل	٧٦٦-
غازى برو	نسيب سمير الحسينى	الغوب المتخيل	٧٦٧-
محمود فهمى حجازى	محمود فهمى حجازى	حوار الثقافات	٧٦٨-
رندا النشار وضياء زاهر	فريدريك هتمان	أدباء أحياء	٧٦٩-
صبرى التهامى	بينيتو بيريث جالدوس	السيدة بيرفيكتا	٧٧٠-
صبرى التهامى	ريكارنو جويرا الديس	السيد سيجوندو سومبرا	٧٧١-
محسن مصيلحى	إليزابيث رايت	بريخت ما بعد الحداثة	٧٧٢-
بإشراف: محمد فتحى عبدالهادى	جون فيزر ويول ستيرجز	دائرة المعارف الدولية (ج٢)	٧٧٣-
حسن عبد ربه المصرى	مجموعة من المؤلفين	الديمقراطية الأمريكية: التاريخ والمرتكزات	٧٧٤-
جلال الحفناوى	نذير أحمد الدهلوى	مرأة العروس	٧٧٥-
محمد محمد يونس	فريد الدين العطار	منظومة مصيبت نامہ (مج١)	٧٧٦-
عزت عامر	جيمس إ. لينسى	الانفجار الأعظم	٧٧٧-
حازم محفوظ	مولانا محمد أحمد ورضا القادري	صفوة المديح	٧٧٨-
سمير عبدالحميد إبراهيم وسارة تاكاهاشى	نخبة	خريط العنكبوت وقصص أخرى	٧٧٩-
سمير عبد الحميد إبراهيم	غلام رسول مهر	من أدب الرسائل الهندية حجاز ١٩٢٠	٧٨٠-
نبيلة بدران	هدى بدران	الطريق إلى بكين	٧٨١-
جمال عبد المقصود	مارفن كارلسون	المسرح المسكون	٧٨٢-
طلعت السروجى	فيك جورج ويول ويلنج	العولة والرعاية الإنسانية	٧٨٣-
جمعة سيد يوسف	ديفيد أ. وولف	الإساءة للطفل	٧٨٤-
سمير حنا صادق	كارل ساچان	تأملات عن تطور ذكاء الإنسان	٧٨٥-
سحر توفيق	مارجريت أتوود	المنظية (رواية)	٧٨٦-
إيناس صادق	جوزيه بوفيه	العودة من فلسطين	٧٨٧-
خالد أبو اليزيد البلتاجى	ميروسلاف فرنز	سر الأهرامات	٧٨٨-
منى الدويى	هاجين	الانتظار (رواية)	٧٨٩-
جيهان العيسى	مونيك بونتو	الفرانكفونية العربية	٧٩٠-
ماهر جريجياتى	محمد الشيمى	الطور ومعامل الطور فى مصر القديمة	٧٩١-
منى إبراهيم	منى ميخائيل	دراسات حول النقص القصيرة لإبريس ومفوض	٧٩٢-
رؤف وصفى	جون جريفيش	ثلاث رؤى للمستقبل	٧٩٣-
شعبان مكابى	هوارد زن	التاريخ الشعبى للولايات المتحدة (ج٢)	٧٩٤-
على عبد الرؤف البيمبى	نخبة	مختارات من الشعر الإنسانى (ج١)	٧٩٥-
حمزة المزينى	نعوم تشومسكى	أفاق جديدة فى دراسة اللغة والذهن	٧٩٦-

طلعت شاهين	نخبة	الرؤية فى ليلة معتمة (شعر)	٧٩٧-
سميرة أبو الحسن	كاترين جيلدرود ودافيد جيلدرود	الإرشاد النفسى للأطفال	٧٩٨-
عبد الحميد فهمى الجمال	آن تيلار	سلم السنوات	٧٩٩-
عبد الجواد توفيق	ميشيل ماکارثى	قضايا فى علم اللغة التطبيقى	٨٠٠-
بإشراف: محسن يوسف	تقرير دولى	نحو مستقبل أفضل	٨٠١-
شرين محمود الرفاعى	ماريا سوليداد	مسلمو غرناطة فى الآداب الأوروبية	٨٠٢-
عزة الخميسى	توماس باترسون	التغيير والتنمية فى القرن العشرين	٨٠٣-
دريوش الحلوجى	دانيل ميرفيه-ليجيه وچان بول ويلام	سوسولوجيا الدين	٨٠٤-
طاهر البربرى	كازو إيشيجورو	من لا عزاء لهم (رواية)	٨٠٥-
محمود ماجد	ماجدة بركة	الطبقة العليا المتوسطة	٨٠٦-
خيرى نومة	ميريام كوك	يحي حقى: تشريع مفكر مصرى	٨٠٧-
أحمد محمود	ديفيد دابليو ليش	الشرق الأوسط والولايات المتحدة	٨٠٨-
محمود سيد أحمد	ليو شتراوس وجوزيف كرويسى	تاريخ الفلسفة السياسية (ج١)	٨٠٩-
محمود سيد أحمد	ليو شتراوس وجوزيف كرويسى	تاريخ الفلسفة السياسية (ج٢)	٨١٠-
حسن النعيمى	جوزيف آشومبيتر	تاريخ التحليل الاقتصادى (مج٢)	٨١١-
فريد الزامى	ميشيل مافيزولى	نقل العالم: المسيرة والأسلوب فى الحياة الاجتماعية	٨١٢-
نورا أمين	أنى إرنو	لم أخرج من ليلى (رواية)	٨١٣-
أمال الروبى	نافتال لويس	الحياة اليومية فى مصر الرومانية	٨١٤-
مصطفى لييب عبدالغنى	هـ. أ. ولفسون	فلسفة المتكلمين (مج٢)	٨١٥-
بدر الدين عرويكى	فيليب روجيه	العدو الأمريكى	٨١٦-
محمد لطفى جمعة	أفلاطون	مائدة أفلاطون: كلام فى الحب	٨١٧-
ناصر أحمد وياتسى جمال الدين	أندريه ريمون	العرفين والتجار فى القرن ١٨ (ج١)	٨١٨-
ناصر أحمد وياتسى جمال الدين	أندريه ريمون	العرفين والتجار فى القرن ١٨ (ج٢)	٨١٩-
طانيوس أفندى	وايم شكسبير	ميراث الترجمة: هملت (مسرحية)	٨٢٠-
عبد العزيز بقوش	نور الدين عبد الرحمن الجامى	هفت بيكر (شعر)	٨٢١-
محمد نور الدين عبد المنعم	نخبة	فن الرباعى (شعر)	٨٢٢-
أحمد شافعى	نخبة	وجه أمريكا الأسود (شعر)	٨٢٣-
ربيع مفتاح	دافيد برتش	لغة الدراما	٨٢٤-
عبد العزيز توفيق جاويد	ياكوب يوكهارت	ميراث الترجمة: عصر النهضة فى إيطاليا (ج١)	٨٢٥-
عبد العزيز توفيق جاويد	ياكوب يوكهارت	ميراث الترجمة: عصر النهضة فى إيطاليا (ج٢)	٨٢٦-
محمد على فرج	دونالد پ. كوكول وثريا تركى	أهل مطبخ: اليهود والسيخيون والهنود بنسختين المتكاثرتين	٨٢٧-
رمسيس شحاتة	ألبرت أينشتين	ميراث الترجمة: النظرية النسبية	٨٢٨-
مجدى عبد الحافظ	إرنست ريتان وجمال الدين الأفغانى	مناظرة حول الإسلام والعلم	٨٢٩-
محمد علاء الدين منصور	حسن كريم بور	رق العشق	٨٣٠-
محمد النادى وعطية عاشور	ألبرت أينشتين وإيو بولد إنفلد	ميراث الترجمة: تطور علم الطبيعة	٨٣١-
حسن النعيمى	جوزيف آشومبيتر	تاريخ التحليل الاقتصادى (ج٢)	٨٣٢-
محسن الدمرداش	قرنو شميترس	الفلسفة الألمانية	٨٣٣-
محمد علاء الدين منصور	تبيح الله صفا	كنز الشعر	٨٣٤-

علاء عزمى	بيتر أوربان	تشخيؤف: حياة فى صور	٨٣٥-
ممدوح البستامى	مرثيدس غارشيا	بين الإسلام والغرب	٨٣٦-
على فهمى عبدالسلام	ناتاليا فيكو	غناكب فى المصيدة	٨٣٧-
ابنى صبرى	نعوم تشومسكى	فى تفسير مذهب يوش ومقالات أخرى	٨٣٨-
جمال الجزيرى	ستيفارت سين ويورين فان لون	أقدم لك: النظرية النقدية	٨٣٩-
فوزية حسن	جوتفولد ليسينج	الزواتم الثلاثة	٨٤٠-
محمد مصطفى بدوى	وليم شكسبير	هملت: أمير الدانمارك	٨٤١-
محمد محمد يونس	فريد الدين العطار	منظومة مصيبت نامه (مج٢)	٨٤٢-
محمد علاء الدين منصور	نخبة	من روائع القصيد الفارسى	٨٤٢-
سمير كريم	كريمة كريم	دراسات فى الفقر والعولمة	٨٤٤-
طلعت الشايب	نيكولاس جويات	غياب السلام	٨٤٥-
عادل نجيب يشرى	ألفريد أدلر	الطبيعة البشرية	٨٤٦-
أحمد محمود	مايكل ألبرت	الحياة بعد الرأسمالية	٨٤٧-
عبد الهادى أبو ريذة	يوليوس فلهاوزن	ميراث الترجمة: تاريخ الدولة العربية	٨٤٨-
بدر توفيق	وليم شكسبير	سونيات شكسبير	٨٤٩-
جابر عصفور	مقالات مختارة	الخيال، الأسلوب، الحداث	٨٥٠-
يوسف مراد	كلود برنار	ميراث الترجمة: الطب التجريبي	٨٥١-
مصطفى إبراهيم فهمى	ريتشارد دوكنز	العلم والحقيقة	٨٥٢-
على إبراهيم منوفى	باسيليو يابون مالدونادو	السفرة فى الشمس: سفارة لندن والمصريين (مج١)	٨٥٣-
على إبراهيم منوفى	باسيليو يابون مالدونادو	السفرة فى الشمس: سفارة لندن والمصريين (مج٢)	٨٥٤-
محمد أحمد حمد	جيرارد ستيم	فهم الاستعارة فى الأدب	٨٥٥-
عائشة سويلم	فرانثيسكو ماركيث يانو بيانويا	القضية المورسكية من وجهة نظر أخرى	٨٥٦-
كامل عويد العامرى	أندريه بريتون	نادجا (رواية)	٨٥٧-
بيومى قنديل	ثيو هرمانز	جوهر الترجمة: عبور الحدود الثقافية	٨٥٨-
مصطفى ماهر	إيف شيميل	السياسة فى الشرق القديم	٨٥٩-
لطيفة سالم	القاضى فان بلمان	مصر وأوروبا	٨٦٠-
محمد الخولى	جين سميث	الإسلام والمسلمون فى أمريكا	٨٦١-
محسن النمرdash	أرتور شنتيسلر	ببقاء الكاكادو	٨٦٢-
محمد علاء الدين منصور	على أكبر دلفى	لقاء بالشعراء	٨٦٣-
عبد الرحيم الرفاعى	نورين إنجرامز	أوراق فلسطينية	٨٦٤-
شوقى جلال	تيرى إيجلتون	فكرة الثقافة	٨٦٥-
محمد علاء الدين منصور	مجموعة من المؤلفين	رسائل خمس فى الأفاق والانفس	٨٦٦-
هبرى محمد حسن	ديفيد مايلو	المهمة الاستثنائية (رواية)	٨٦٧-
محمد علاء الدين منصور	ساعد باقرى ومحمد رضا محمدى	الشعر الفارسى المعاصر	٨٦٨-
شوقى جلال	روين تونيار وآخرون	تطور الثقافة	٨٦٩-
حمادة إبراهيم	نخبة	عشر مسرحيات (ج١)	٨٧٠-
حمادة إبراهيم	نخبة	عشر مسرحيات (ج٢)	٨٧١-
محسن فرجاني	لاوتسو	كتاب الطائر	٨٧٢-

بهاء شاهين	تقرير صاندر عن اليونسكو	٨٧٣-	معلمون لمدارس المستقبل
ظهور أحمد	جاويد إقبال	٨٧٤-	النهر الخالد (مج ١)
ظهور أحمد	جاويد إقبال	٨٧٥-	النهر الخالد (مج ٢)
أمانى المنياوى	هنرى جورج فارمر	٨٧٦-	دراسات فى الموسيقى الشرقية (ج١)
صلاح محبوب	موريتس شتينثيدر	٨٧٧-	أوب الجدل والدفاع فى العربية
صبرى محمد حسن	تشارلز فوتى	٨٧٨-	تجمال فى صحراء الجزيرة العربية (ج١، مج١)
صبرى محمد حسن	تشارلز فوتى	٨٧٩-	تجمال فى صحراء الجزيرة العربية (ج١، مج٢)
عبد الرحمن حجازى وأمير نبيه	أحمد حسنين بك	٨٨٠-	الواحاحات المفقودة
هويدا عزت	جلال آل أحمد	٨٨١-	التورييون وبورهم فى خدمة المجتمع
إبراهيم الشواربى	حافظ الشيرازى	٨٨٢-	ميراث الترجمة: أغاني شيراز (ج١)
إبراهيم الشواربى	حافظ الشيرازى	٨٨٣-	ميراث الترجمة: أغاني شيراز (ج٢)
محمد رشدى سالم	باربرا تيزار ومارتن هيوز	٨٨٤-	تعلم الأطفال الصغار
بدر عرويكى	جان بونديار	٨٨٥-	روح الإرهاب
ثائر ديب	دوجلاس روبنسون	٨٨٦-	الترجمة والإمبراطورية
محمد علاء الدين منصور	سعدى الشيرازى	٨٨٧-	غزليات سعدى (شعر)
هويدا عزت	مريم جعفرى	٨٨٨-	أزهار مسلك الليل (رواية)
ميخائيل رومان	وليم فوكتر	٨٨٩-	ميراث الترجمة: سارتورس
الصفصافى أحمد القطورى	مخيموقلى فراغى	٨٩٠-	منحبات أشعار فراغى
عزة مازن	مارجريت أتود	٨٩١-	مفاوضات مع الموتى
إسحاق مبيد	عزيز سوريال عطية	٨٩٢-	تاريخ المسيحية الشرقية
محمد قبرى عمارة	برتراند راسل	٨٩٣-	عبادة الإنسان الحر
رفعت السيد على	محمد أسد	٨٩٤-	الطريق إلى مكة
يسرى خميس	فريدريش بورينمات	٨٩٥-	وادی القوضى (رواية)
زين العابدين فؤاد	نخبة	٨٩٦-	شعر الضفاف الأخرى
صبرى محمد حسن	ديفيد جورج هوجارث	٨٩٧-	اختراق الجزيرة العربية
محمود خيال	برونز أمير على بهائى	٨٩٨-	الإسلام والعلم
أحمد مختار الجمال	بيتر مارشال	٨٩٩-	الدبلوماسية الفاعلة
جابر عصفور	مقالات مختارة	٩٠٠-	تيارات نقدية محدثة
عبد العزيز حمدى	لى جاو شينج	٩٠١-	مختارات من شعر لى جاو شينج
مروة الفقى	روبرت أرنولد	٩٠٢-	آلهة مصر القديمة وأساطيرها
حسين بيومى	بيل نيكولز	٩٠٣-	أفلام ومناهج (مج ١)
حسين بيومى	بيل نيكولز	٩٠٤-	أفلام ومناهج (مج ٢)
جلال السعيد الحفناوى	ج. ت. جارات	٩٠٥-	تراث الهند
أحمد هويدى	هيريرت بوسه	٩٠٦-	أسس الحوار فى القرآن
فاطمة خليل	فرانسواز جيرو	٩٠٧-	أرثر.. متعة الحياة (رواية)
خالدة حامد	ديفيد كورنر هوى	٩٠٨-	الحلقة النقدية
طلعت الشايب	جويست سمايرز	٩٠٩-	الفنون والآداب تحت ضغط العولمة
مى رفعت سلطان	دافيد س. ليندس	٩١٠-	بروميثيوس بلا قيود

غبار التجوّم	جون جريين	عزت عامر
ميراث الترجمة: ترجمات يحيى حقى (ج١)	روايات مختارة	يحيى حقى
ميراث الترجمة: ترجمات يحيى حقى (ج٢)	مسرحيات مختارة	يحيى حقى
ميراث الترجمة: ترجمات يحيى حقى (ج٣)	ديزمووند ستيوارت	يحيى حقى
المرأة فى أثينا: الواقع والقانون	روجر جست	منيرة كروان
الجدلية الاجتماعية	أنور عبد الملك	سامية الجندى وعبدالعظيم حماد
موسوعة كمبيريدج (ج١)	نخبة	إشراف: أحمد عثمان
موسوعة كمبيريدج (ج٤)	نخبة	إشراف: فاطمة موسى
موسوعة كمبيريدج (ج٩)	نخبة	إشراف: رضوى عاشور
خليل جبران: حياته وعالمه	جين جبران وجبران خليل جبران	فاطمة قنديل
لله الأمر (رواية)	أحمدو كوروما	ثرثا إقبال
الموريسكيين فى إسبانيا وفى المنفى	ميكيل دى إيبانثا	جمال عبد الرحمن
ملحمة حرب الاستقلال (شعر)	ناظم حكمت	محمد حرب
حتشپسوت: عظمة وسحر وغموض	كريستيان دى روش نويلكور	فاطمة عبد الله
رسميس الثانى: فرعون المعجزات	كريستيان دى روش نويلكور	فاطمة عبد الله
تراهل فى صحراء الجزيرة العربية (ج١، مج١)	تشارلز دوتى	صبرى محمد حسن
تراهل فى صحراء الجزيرة العربية (ج٢، مج٢)	تشارلز دوتى	صبرى محمد حسن
سجون الضوء	كيتى فرجسون	عزت عامر
نشأة الإنسان (مج١)	تشارلس داروين	مجدى المليجى
نشأة الإنسان (مج٢)	تشارلس داروين	مجدى المليجى
نشأة الإنسان (مج٣)	تشارلس داروين	مجدى المليجى
ميراث الترجمة: حقائق السحر فى ملقئ الشعر	رشيد الدين العمري	إبراهيم الشواربى
اللاعقلانية الشعرية	كارلوس بوسونيد	على منوفى
محنة الكاتب الأفريقى	تشارلز لارسون	طلعت الشايب
تاريخ الفن الألمانى	فولكر جيبهارت	علا عادل
بيولوجيا الجحيم	إد ريجيس	أحمد فوزى عبد الحميد
هيا نحكى (قصص أطفال)	أحمد ندالو	عبدالحى سالم
الانثولوجيا السياسية عند مارتن هيجر	بيير بورديو	سعيد العليمى
سجن العقل	ستيفن جونسون	أحمد مستجير
اليابان الحديثة: قضايا وآراء	مجموعة مقالات	علاء على زين العابدين
الجماليات لم يواند بعد	أى كوينى أرماء	صبرى محمد حسن
القرن الجديد	إريك هويسبوم	وجيه سمعان عبد المسيح
لقاء فى الظلام	مختارات من القصص الأفريقية	محمد عبد الواحد
الكونتراباص	باتريك روسكيند	سمير جريس
ميراث الترجمة: أحلام يقظة جوال منفرد	چان چاك روسو	ثرثا توفيق
الزبان ومظاهره المسرحية فى إثيوبيا	ميشيل ليريس	محمد مهدي قناوى
ما وراء المعنى والحقيقة	برتراند راسل	محمد قدرى عمارة
أفريقيا منذ عام ١٨٠٠	رونالد أوليفر وأنتونى أنمور	فريد جورج بوى

٩٤٩-	مقبرة الصدا	أندرية فيش	نافع معلا
٩٥٠-	فى علم الكتابة	چاك ديريدا	منى طلحة وأنور مغيث
٩٥١-	الانتهام (رواية)	فريدريش دورينمات	عماد حسن بكر
٩٥٢-	العبد ومسرحيات أخرى	أميرى بركة	تعيمة عبد الجواد
٩٥٣-	مختارات من الشعر الإسباني (ج٢)	نخبة من الشعراء	على عبد الرؤوف البمبى
٩٥٤-	الأسول الاجتماعية لسياسة الترسية لى عهد محمد طى	فرد لوسون	عنان الشهاوى
٩٥٥-	الطب والأطباء	سيلفيا شيفولو	ماجدة أباطة
٩٥٦-	نعم، ليست لدينا نيوترونات	أ. ك. ديونى	سمير حنا صادق
٩٥٧-	الحركات الاجتماعية: (١٧٦٨-٢٠٠٤)	تشارلز تلى	ربيع وهبة
٩٥٨-	أصوات على هامش الحرب	مريام كوك	صلاح حزين
٩٥٩-	الموريكيون فى الفكر التاريخى	ميغيل أنخيل بونيس	وسام محمد جزر
٩٦٠-	محمد على الكبير	الأمير عثمان إبراهيم وكارولين ولى كيرخان	هدى كشروود
٩٦١-	ميراث الترجمة: شعر الرعاة	مختارات من الأدب اليونانى	محمد صقر خلفا
٩٦٢-	مدخل إلى الفلسفة	وليام جيمس إيرل	عادل مصطفى
٩٦٣-	منتخبات شعرية	حسن رضا خان الهندى	فاطمة سيد عبد المجيد
٩٦٤-	أصول التطرف	كيمبرلى بليكر	هبة روف وتامر محمد عبد الوهاب
٩٦٥-	روح مصر القديمة	أنا روينز	إكرام يوسف
٩٦٦-	ميراث الترجمة: ما وراء الطبيعة فى إيران	محمد إقبال	حسين مجيب المصرى

طبع بالهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية

رقم الإيداع ٢٠٣٧٥ / ٢٠٠٥

تم تصوير وطبع هذا الكتاب من نسخة مطبوعة

